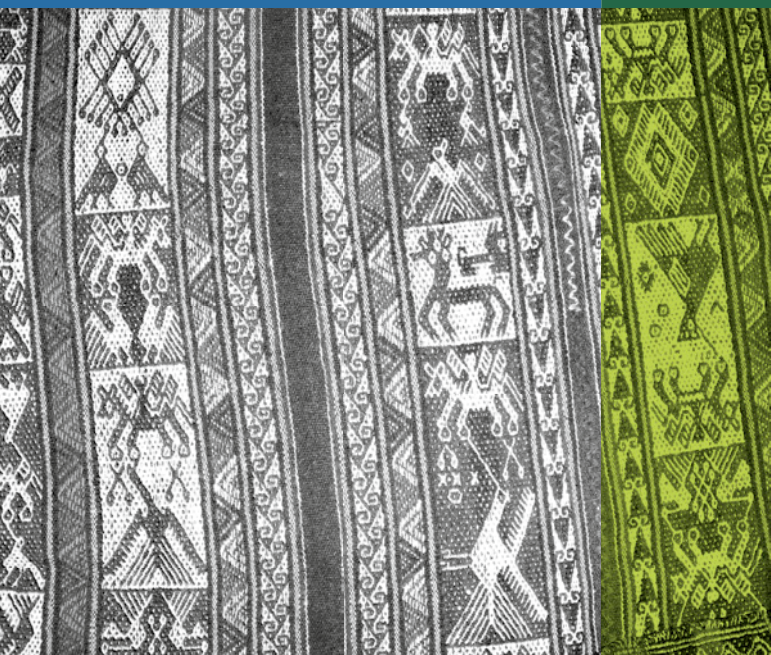


# Die Spur des Heiligen

RAUM, RITUAL UND DIE FEIER  
DES SANTIAGO IN DEN SÜDLICHEN  
ZENTRALEN ANDEN

Axel Schäfer



edition | topoi

SANTIAGO, DER IBERISCHE SCHUTZHERR gewaltsamer Missionierung, ist in den südlichen peruanischen Anden einer der populärsten Heiligen. Häufig wird dies auf den Erfolg kolonialer Propaganda zurückgeführt. Demgegenüber unterstreicht die vorliegende Untersuchung die aktive Rolle der indigenen Bevölkerung bei der Aneignung des Heiligen. Anhand von fünf Fallbeispielen wird die Feier des Santiago analysiert und gezeigt, welche Bedeutung der Kult im ländlichen Raum hat. Santiagos Patronat über die Pferde und seine wichtige Rolle bei der Segnung der Saatfrüchte belegen ebenso wie die engen Beziehungen zwischen kommunalen und familiären Santiagofeiern, zwischen katholischer Liturgie und indigenem Ritual, wie weit der Heilige in die bäuerliche Lebenswelt integriert ist.

In der Auseinandersetzung mit dem Raum konstituieren die Feiernden die rituelle Landschaft. Ihr imaginatives und handlungsbezogenes Verhältnis zum Raum zeigt, wie Rituale und Symbole auf Orte und Richtungen bezogen werden und welche Reichweiten diese entfalten. Die Feiern fügen sich zu ganzen Festzyklen, in deren Rahmen Siedlungen und Landschaftselemente rituell miteinander in Verbindung gesetzt werden.







# Die Spur des Heiligen

RAUM, RITUAL UND DIE FEIER DES SANTIAGO IN DEN SÜDLICHEN  
ZENTRALEN ANDEN

Axel Schäfer

*Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliothek; detaillierte  
bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de>  
abrufbar.

© 2016 Edition Topoi / Exzellenzcluster Topoi der Freien  
Universität Berlin und der Humboldt-Universität zu Berlin  
Abbildung Umschlag: Festtagsdecke mit Santiago und Motiven  
der Viehrituale (Ausschnitt). Photo: Axel Schäfer.

Typographisches Konzept und Einbandgestaltung:  
Stephan Fiedler

Printed and distributed by  
PRO BUSINESS digital printing Deutschland GmbH, Berlin

ISBN 978-3-9816751-7-7

ISSN (Print) 2366-6641

ISSN (Online) 2366-665X

URN urn:nbn:de:kobv:188-fudissthesis000000102894-0

D 188

First published 2016

The text of this publication is licensed under Creative Commons  
BY-NC 3.0 DE. The legal code is available under  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/de/>. For the terms  
of use of the illustrations, please see the reference list.

[www.edition-topoi.de](http://www.edition-topoi.de)

# INHALT

## Danksagung — 9

## I Einleitung — 11

### 1.1 Themen — 11

### 1.2 Aufbau — 15

### 1.3 Methoden — 18

## I. TEIL – RAUM UND RITUAL IM THEORETISCHEN ZUGRIFF

## 2 Raum — 29

### 2.1 Raum in den zentralen Anden — 29

### 2.2 Modelle und Begriffe zum Raum — 44

## 3 Ritual — 63

### 3.1 Ritual als Wiederholung — 63

### 3.2 Erklärungsansätze: Ritual als soziales Handeln — 68

### 3.3 Linguistische Konzepte für die Analyse von Ritualen — 74

### 3.4 Rituelle Bewegung und die räumliche Klassifikation von Ritualen — 85

## II. TEIL – DIE SPUR DES HEILIGEN. SANTIAGO UND SEINE PATRONATSFEIER IM ÖSTLICHEN COTABAMBAS

## 4 Einführung in die Untersuchungsregion Cotabambas — 95

### 4.1 Lage und Gestalt — 95

### 4.2 Ethnohistorie — 97

### 4.3 Kolonialzeit — 99

### 4.4 Die Inquisition in Haquira — 100

- 4.5 Sozioökonomische Situation — 102
- 4.6 Der Bürgerkrieg und seine Folgen — 103
- 4.7 Heutige Situation — 104
  
- 5 Santiago und das Vieh. Kommunale und familiäre Patronatsfeiern im Distrikt Haquira — 109
  - 5.1 Der Rechte und der Linke Santiago in Patawasi. Eine Patronatsfeier als regionales Ritual — 110
  - 5.2 Der Gottesdienst — 119
  - 5.3 *Santiaku t'inkay*. Die Übertragung des Heiligen ins familiäre Ritual — 147
  - 5.4 Zum Verhältnis von christlichem und andinem, kommunalem und familiärem Ritual — 191
  
- 6 Der ‚Santo Macho‘. Die Feier des Linken Santiago in der indigenen Gemeinde Ccocha — 205
  - 6.1 Die Feier im Ortskern von Ccocha — 205
  - 6.2 Die Effektivität der Rituale — 245
  
- 7 Santiago und die Saat. Die Fortführung der Feiern in zwei Ortsteilen Ccochas — 251
  - 7.1 Die Feier des Santiago im Weiler Ccochac Despensa — 251
  - 7.2 *Despensa t'inkay*. Die Segnung des Speichers und der Saatfrüchte einer Großfamilie im Sektor Laupay — 304
  - 7.3 Die Wiederholungen der vorgestellten Feiern und Rituale — 328
  
- 8 Raum und Ritual im östlichen Cotabambas — 337
  - 8.1 Die Konstituierung von Orten im Ritual — 337

- 8.2 Die Integration einer mythischen Landschaft — 340
- 8.3 Die Integration einer rituellen Landschaft — 345
- 8.4 Fazit: Lokales vs. translokales Ritual? — 353
- 8.5 Die Feier des Santiago: Feiern die Unterdrückten ihre Unterdrückung? — 355

Zitate im Original — 359

Bibliographie — 367

Abbildungsnachweis — 400



## Danksagung

An erster Stelle gebührt Prof. Dr. Ute Luig Dank für ihre äußerst engagierte, einfühlsame und gleichzeitig kritische Begleitung meiner Arbeit. Ihr verdanke ich nicht nur entscheidende konzeptionelle und inhaltliche Impulse für die Dissertation, sondern auch unermüdliche Unterstützung. Ebenso danke ich Prof. Dr. Jürgen Golte für seine geduldige Betreuung, die vielen Anregungen und unschätzbaren Kontakte. Ganz herzlich sei weiterhin Prof. Dr. Undine Frömming gedankt, die sich spontan und unkompliziert als Gutachterin gewinnen ließ und mir wichtige Hinweise gab. Mit Dr. Rivera Andía, Dr. Cama Tito (UNSAAC/Cuzco) und Dr. Rodolfo Sánchez Garrafa (UNMSM/Lima) danke ich stellvertretend allen FachkollegInnen, die diese Arbeit mit konstruktiven Hinweisen vorangebracht haben.

Aus ganzem Herzen will ich insbesondere denen danken, denen diese Arbeit gewidmet ist: den Menschen im Distrikt Haquira (Provinz Cotabambas/Peru). Dank schulde ich vor allem den Bewohnern der Dorfgemeinschaften Ccocha, Ccochac Despensa und Laupay, die mich mit nicht selbstverständlichem Vertrauen an ihrem Leben, ihren Festen, Bräuchen, Vorstellungen und Erinnerungen teilhaben ließen. Stellvertretend kann ich hier mit Américo Piñares Vargas, Maximo Huaman Rojas und Jenny Zubizarreta Ollaya nur meine engsten Freunde namentlich erwähnen. Sie haben mir durch ihre unerschöpfliche Gastfreundschaft und Offenheit eine zweite Heimat geschaffen, die ich immer in mir tragen werde.

Beim Exzellenzcluster Topoi bedanke ich mich schließlich für das in mich gesetzte Vertrauen. Ohne das dreijährige Promotionsstipendium und die Reisegelder wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen. Zudem hat Topoi mit seiner interdisziplinären und interinstitutionellen Architektur, seinen zahlreichen Veranstaltungen und Publikationen ein optimales Arbeitsumfeld geschaffen. Spezieller Dank geht an die ProfessorInnen, Fellows und DoktorandInnen der Topoi-Forschungsgruppe C III. Die fruchtbaren Diskussionen in diesem Forum haben wesentlich zum Gelingen meiner Arbeit beigetragen. Danke weiterhin an die Edition Topoi, namentlich an Dr. Gisela Eberhardt und Hanna Erftenbeck, für die umfassende Unterstützung bei der Herausgabe des Buches. In diesem Zusammenhang muss wiederum Dr. Göbel, Prof. Dr. Jürgen Golte und Prof. Dr. Ute Luig gedankt werden, deren Empfehlungen mich überhaupt erst zu Topoi gebracht haben.

Schließlich danke ich meiner großartigen Familie, auf deren Unterstützung ich immer zählen konnte.





# I Einleitung

## I.1 Themen

Der berühmte bolivianische Anthropologe Hans van den Berg stellte einst fest, dass selbst ein wissenschaftliches Buch immer etwas Autobiographisches habe.<sup>1</sup> Tatsächlich trifft diese Beobachtung auch für die vorliegende Arbeit zu. Ihr thematischer Kern ist die Verehrung des Santiago in den südlichen peruanischen Anden. Das Interesse an dem Heiligen wurde durch persönliche Erfahrungen angestoßen. Als ich Anfang des neuen Millenniums als Student nach Peru kam, schienen neue Zeiten anzubrechen. Das Land war endlich dabei, sich von den Lähmungen des Bürgerkrieges zu befreien. Kraftvolle indigene Bewegungen formierten sich vielerorts. Viele politische Parteien nativer Prägung wurden gegründet. Mit Alejandro Toledo wurde der erste Präsident indigener Abstammung gewählt. Quechua zog in den Schulen ein. Vor dem Regierungssitz in Lima wurde unter Applaus das Reiterstandbild des Pizarro weggeschafft. Überall war indigenes Selbstbewusstsein auf dem Vormarsch.

Umso empörter war ich, als ich sah, dass gerade in Cuzco, im alten Herzen indigener Kultur, der Apostel Jakobus ungestört als Indianermörder verehrt wird. Als himmlischer Ritter soll er den Spaniern den Sieg über die Inka gesichert haben. In der Kathedrale zertritt sein Standbild in Form eines spanischen Kavalleristen die besiegten Indígenas unter den Hufen. Jährlich wird der Heilige daher unter dem Beifall Tausender durch die Stadt geführt. Der Aufmarsch ist als eine „performative metaphor for the triumph of Christianity over native religion, and of Christians over ‘pagan’ Andeans“ gestaltet.<sup>2</sup>

Die Empörung verwandelte sich in Fassungslosigkeit, als ich feststellte, dass ausgerechnet dieser Santiago als Schirmherr unzähliger indigener Gemeinden gefeiert wird. Zu den Prozessionen seines Festtages sammeln sich Zehntausende fröhlich unter dem erhobenen Schwert des Heiligen.

Sollten tatsächlich die Autoren Recht behalten, welche die Wirksamkeit kolonialer Propaganda beteuern? Beispielsweise Domínguez García, welcher urteilt: „die Figur des

1 Van den Berg 1989, 2.

2 Dean 1999, 32.

Santiago zeigt den Sieg des Diskurses der Kolonisatoren“.<sup>3</sup> Ist er daher, wie De la Flor feststellt, „Zeichen und Identität der völlig akulturierten indigenen Gemeinden“<sup>4</sup>? Muss die Verehrung des Santiago also als Ausdruck akzeptierter Unterdrückung gewertet werden? Feiern die Unterdrückten gar selbst ihre Unterdrückung?

Diese Folgerung stellt eine offensichtliche Herausforderung für alle diejenigen dar, welche die indigene Bevölkerung als selbstbewusste Vertreter und umtriebige Verteidiger einer stolzen und widerstandsfähigen Kultur ansehen und beschreiben. Als ich mich näher mit dem Phänomen auseinandersetzte, traf ich denn auch auf eine lange und intensive Debatte.

Sie reicht zurück bis in die Kolonialzeit. Bereits frühe Chronisten versuchten die schnelle Popularität des Santiago bei den Eroberten zu ergründen. Einige deuten an, dass der offizielle ideologische Gehalt der Figur in Amerika keine entscheidende Wirkung entfaltet hat. Vielmehr sei Santiago durch sein himmlisches Eingreifen in Cuzco bei den Indígenas von Anfang an mit dem Blitz verbunden worden.<sup>5</sup> Guaman Poma de Ayala beschreibt explizit:

Unser Herr Santiago fiel mit einem großen Donnern, gleich einem Blitz, vom Himmel. [...] und als er auf die Erde schlug, erschreckten sich die Indianer sehr und meinten, dass Yllapa, der Donner und der Blitz, vom Himmel gefallen wäre. [...] Und seitdem nennen und rufen die Indianer den Blitz mit dem Namen des Santiago, da er auf die Erde fiel wie der Blitz, Yllapa, Santiago.<sup>6</sup>

In eher profaner Auslegung deutet der Jesuit Arriaga das Geschehen: „Die Indianer sahen in den Kämpfen der Spanier, dass diese, wenn sie ihre Musketen abfeuerten, welche die Indianer Yllapa, oder Blitze nannten, zunächst Santiago anriefen“.<sup>7</sup> Damit wird die Parallele zwischen Feuerwaffen und Blitz und Donner einerseits, sowie mit dem alten spanischen Kampftruf andererseits, zur Identifikation von Blitz und Santiago erklärt.

Dieser Argumentation folgen im Grunde auch neuere Debatten, die wesentlich von Historikern wie Americo Castro und Emilio Choy angestoßen wurden.<sup>8</sup> Beide unterstreichen, dass Santiago weniger als katholischer Schlachtenhelfer, sondern als Donnergott und als Auslöser von Blitzen verstanden wurde. Sie versuchten zu belegen, dass zudem antike und volkstümliche iberische Traditionen wirksam geworden seien.<sup>9</sup> Die Beliebtheit des Heiligen und seines Namens bei den Indígenas sei jedenfalls wesentlich durch den Versuch einer magischen Aneignung der mit dem Blitz assoziierten Kräfte begründet.

3 Domínguez García 2008, 120 (Übersetzung A.S.).

4 De la Flor 2008, 18 (Übersetzung A.S.).

5 De la Vega 1983 [1617], 190 und Arriaga 1992 [1621], 52.

6 Guaman Poma de Ayala 1980 [1615], 310 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: i).

7 Arriaga 1992 [1621], 52 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: ii).

8 Castro 2004 [1957] und Choy 1958.

9 Dazu auch Simmons 1991, 22.

Tatsächlich bestätigen ethnographische Autoren, dass Santiago bei den Indígenas bis heute mit dem Blitz assoziiert wird.<sup>10</sup> Dies begründet seine Wichtigkeit bei autochthonen religiösen Spezialisten und Heilern.<sup>11</sup> Übereinstimmend verdeutlichen die ethnographischen Daten also, dass die Gestaltung des Heiligen ganz wesentlich auf autochthonen Traditionen beruht.

In dieser Linie will auch die vorliegende Arbeit die aktivere Rolle der indigenen Bevölkerung bei der Ausformung des Heiligen und seiner Feier unterstreichen. Die Relevanz des Beitrags ergibt sich zum einen aus eigenen Forschungsdaten. Bei der Feldforschung stand mit Cotabambas eine Provinz im Fokus, für die bisher kaum Daten vorliegen.

Die Arbeit setzt zudem einen neuen analytischen Fokus. Während die bisherigen ethnologischen Zugänge in erster Linie auf das esoterische Wissen religiöser Spezialisten abheben, soll im vorliegenden Fall die breite, volkstümliche Verehrung des Heiligen untersucht werden. Erst so wird nachvollziehbar, welchen Umfang und welche Bedeutung der Kult des Santiago im ländlichen Raum hat. Dabei wird zwar deutlich, dass Santiagos Verknüpfung mit dem Blitz in Cotabambas ebenfalls eine Rolle spielt. Andererseits rücken Funktionen und Assoziationen des Heiligen in den Blick, welche bisher nicht erfasst sind. Etwa wird sein Patronat über die Pferde und Hirten vorgestellt. Darüber hinaus wird seine Rolle bei der Segnung der Saatfrüchte erläutert. Schließlich wird vorgestellt, dass der Heilige als Schutzherr gegen europäische Fieberkrankheiten verstanden und zum Schirmherren über junge Knaben ernannt wird. So wird anschaulich, dass sich der Umfang seiner Verehrung aus sehr vielfältigen Zuschreibungen ergibt und wie weitgehend der Heilige in die bäuerliche Lebenswelt integriert ist.

Detailliert wird nachvollzogen, wie der Heilige der offiziellen Patronatsfeste über verschiedene symbolische und rituelle Praktiken in die Dörfer und Gehöfte der indigenen Gläubigen übertragen und dort neu kontextualisiert und im eigenen Sinne eingesetzt wird. Diese Herangehensweise soll die Wechselwirkungen zwischen familiären und kommunalen Santiagofeiern offenlegen. Weiterhin soll die traditionelle Gegenüberstellung von indigenem Ritual und katholischer Liturgie aufgehoben und die intimen Bezüge zwischen beiden Bereichen sichtbar gemacht werden.

Letztlich gelingt es damit, den Prozess der Aneignung in synchroner Perspektive nachzuvollziehen. Dies ist eine wichtige Ergänzung zu den bisherigen Arbeiten, welche die Integration des Heiligen im historischen Ablauf untersuchen.<sup>12</sup> Zudem wird auf diese Weise erkennbar, wie sich die Feiern des Heiligen in verschiedenen Orten zu ganzen Festzyklen verbinden.

10 Bolin 1998, 123, 127, 158; Claros Arispe 1991, 224; für die Aymara siehe Girault 1988.

11 Rösing 1990, 69; Yaranga Valderama 1979, 697, 709.

12 Hernández Lefranc 2006.

Ein wichtiger Beitrag der vorliegenden Arbeit zielt nämlich auf die räumliche Dimension der Patronatsfeiern und ihrer Rituale. Dabei stehen nicht nur die imaginativen Auseinandersetzungen mit Raum im Vordergrund, sondern vor allem handlungsmäßige Bezüge. Der Zusammenhang von Raum und Ritual hat bisher keine angemessene Aufmerksamkeit gefunden.<sup>13</sup> Zumindest wurde Raum lediglich „implizit als offensichtlich mehr oder weniger natürlich gegebene Notwendigkeit“ dokumentiert.<sup>14</sup>

Aus diesem Grund soll intensiv verfolgt werden, wie sich die dokumentierten Feiern auf die gesellschaftlichen Vorstellungen über Raum und Räumlichkeit auswirken, inwieweit sie insbesondere zur Konstruktion von Orten und Landschaften beitragen<sup>15</sup>. Eine zentrale These ist, dass die Bindungen der bäuerlichen Bevölkerung an das Land und ihre räumlichen Vorstellungen gerade auch in den Ritualen und Festen thematisiert werden, sie eine wichtige Form der Gliederung und Integration der Landschaft darstellen. Ihre Untersuchung erlaubt damit einen umfassenden Einblick in die räumlichen Vorstellungen in der Region. Für jedes einzelne Fallbeispiel wird daher den räumlichen Aspekten der Rituale und Symbole besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Etwa wird deutlich gemacht, welche Reichweiten sie entfalten, wie sie auf Orte und Richtungen bezogen werden. Zusammenfassend soll sichtbar werden, wie verschiedene Feiern, Siedlungen und Landschaftselemente des gesamten Distrikts und darüber hinaus rituell miteinander in Verbindung gesetzt werden. Gerade eine solche Analyse translokaler ritueller Bezüge ist noch immer „a largely neglected area in Andean anthropology“.<sup>16</sup>

Die Untersuchung zeigt die Feiern und Rituale vor allem aus der Binnenperspektive der Teilnehmer und versucht bei der Analyse dicht an deren primären Handlungsmotiven zu bleiben. Die soziopolitische Dimension, das heißt inwieweit sie zur Inszenierung von politischen Machtbeziehungen und sozialen Auseinandersetzungen genutzt werden, wird vor allem in Kapitel 5 genauer verfolgt. Ansonsten wird dieser Zusammenhang lediglich punktuell behandelt.

Dies hatte zum einen forschungspraktische Gründe. In der Region expandiert derzeit die Minenindustrie und gefährdet über Verschmutzung und Flächen- und Wasserverbrauch die agrarische Subsistenz. Vor allem der Konzern Glencore Xstrata ist aktuell dabei, sich den Zugriff auf weite Ländereien der vorgestellten indigenen Gemeinden zu sichern. Daraus ergeben sich offene Konflikte zwischen den politischen Entscheidungsträgern und den indigenen Gemeinden, aber auch zwischen und selbst innerhalb der Gemeinden. Jeder versucht seine Ansprüche zu sichern. In dieser gespannten Atmosphäre wurde sehr genau beobachtet, mit welchen Personen und Fraktionen ich in

13 Petermann 2007, 5.

14 Hauser-Schäublin 2003, 43.

15 Dieser Schwerpunkt ergab sich im Rahmen der Beteiligung am Exzellenzcluster Topoi,

welches sich mit räumlichen Fragen aus einer geschichts- und kulturwissenschaftlichen Perspektive auseinandersetzt.

16 Sallnow 1987, 1.

Verbindung trat, zumal man mich als Europäer ohnehin schnell mit dem schweizer Minnenkonsortium in Verbindung gebracht hatte. So erschien es ratsam, sich insgesamt von politischen Debatten und Themen fern zu halten.

Ein weiterer, theoretischer Grund lag darin, dass die soziopolitische Funktion von Ritualen in indigenen Gesellschaften bereits sehr umfangreich untersucht worden ist.<sup>17</sup> Dies gilt gerade auch für Patronatskulte.<sup>18</sup> Daher erschien es sinnvoller, in erster Linie den häufig vernachlässigten technologischen Charakter der dokumentierten Rituale hervorzuheben (vgl. dazu insbesondere Kap. 6.2. und folgende).

## 1.2 Aufbau

Die Arbeit folgt einer klassischen Gliederung. Sie beginnt mit einem theoretischen Teil, in welchem grundlegende Konzepte geklärt werden.

Im ersten Kapitel geht es um den Begriff des Raumes. Zunächst wird vorgestellt, wie Räume in der andinen Anthropologie gefasst werden. Etwa wird die administrative Ordnung betrachtet, welche die traditionelle Grundlage sozialer Analysen bildet. Weiterhin wird das vertikale Raummodell der Umweltstudien vorgestellt, welches die ökonomischen und sozialen Wirkungen des Hochgebirges betont. Schließlich wird die Auseinandersetzung mit symbolischen Räumen in den Anden verfolgt. Für jeden Ansatz werden zentrale Probleme diskutiert. Vor allem wird verdeutlicht, dass zumeist eine ausreichende Auseinandersetzung mit den zugrundeliegenden Raumkonzepten fehlt.

Daher wird im nächsten Schritt die Auseinandersetzung mit grundlegenden Raumtheorien gesucht. Als erstes wird die Abgrenzung von absoluten Raumvorstellungen begründet. Ausgehend von relativen Raumbegriffen wird der enge Zusammenhang von Raum und menschlicher Wahrnehmung, Gesellschaft und Kultur erörtert. So wird verdeutlicht, dass Raum eine zentrale anthropologische Analysekategorie darstellt. Anhand grundlegender räumlicher Einheiten, wie Ort und Landschaft, werden formende Prinzipien bei der Herstellung von räumlichen Einheiten herausgearbeitet. Insbesondere das Konzept der Landschaft wird in Anschlag gebracht, um einen konstruktivistischen Raumbegriff und damit den anthropologischen Anspruch zu fokussieren. Dafür werden Engführungen des traditionellen Landschaftsbegriffs kritisiert. Etwa wird angemahnt, dass Landschaft nicht nur als mentales Konstrukt und Objekt ästhetischer Anschauung erfasst werden darf. Ausgehend von praxisorientierten Entwürfen wird argumentiert, dass Landschaften sich gerade auch durch die Aktivität des Menschen ergeben. Es wird gezeigt, dass insbesondere Handlungsrouinen und Wiederholungshandlungen

17 Valdovinos 2009a, 62.

18 Anta Félez 1997; Albro 1998; Paerregaard 2008.

zur Konstituierung und Strukturierung von Räumen führen. Von hier kann die Brücke zum rituellen Handeln geschlagen werden.

Das Kapitel zum Ritual zeigt daher zunächst, dass Rituale sich wesentlich durch ihren Wiederholungscharakter auszeichnen. Es wird allerdings verdeutlicht, dass Rituale nicht auf leere mechanische Routinen reduziert werden können. Vielmehr werden sie als soziale Praktiken vorgestellt, welche in besonderem Maße die Kraft haben, kollektive Kategorien, wie etwa die des Raumes, zu bestimmen. Im Zuge dessen wird überprüft, inwieweit Ritualen eine kommunikative Dimension eignet, sie sogar als Sprache beschrieben werden können. Dafür werden linguistische Ritualtheorien besprochen. Ausführlich werden die Merkmale und die Funktion von Symbolen als grundlegender Bedeutungsträger erläutert. Sodann wird die Frage nach der Grammatik von Ritualen verfolgt, also überlegt, wie Symbole rituell miteinander verknüpft werden können. Davon ausgehend wird die Linie zur Räumlichkeit von Ritualen, zu rituellen Anordnungen und Bewegungen gezogen. Als zentrale Beispiele werden Prozession und Pilgerfahrt besprochen. Dies soll die traditionelle Gegenüberstellung von lokalen und regionalen Ritualen veranschaulichen.

Den Übergang zum empirischen Teil bildet eine Einführung in die Untersuchungsregion. Die Provinz Cotabambas und insbesondere der Distrikt Haquira werden entlang historischer, wirtschaftlicher und sozialer Aspekte vorgestellt.

Das einleitende Fallbeispiel Patawasi behandelt das wichtigste Jakobsfest des Distrikts. Es wird nahe der Distrikthauptstadt Haquira gefeiert und bildet den Auftakt für die Gemeinde- und Familienfeiern der weiteren Umgebung. Es wird gezeigt, wie sich Gläubige aus der gesamten Provinz und darüber hinaus versammeln und eine duale Gestaltung des Santiago feiern. Das Fallbeispiel verdeutlicht, wie unterschiedlich der Santiago und die Liturgie seiner Feier von unterschiedlichen sozialen Gruppen, insbesondere Mestizen und Indígenas, wahrgenommen wird. Während die mestizischen Eliten ihn als Emblem der Hispanizität und Rechtgläubigkeit feiern, wird er von indigenen Gläubigen als Schirmherr der Pferdezucht und sogar des Viehdiebstahls verehrt. Vor diesem Hintergrund wird der besondere praktische Umgang mit dem Heiligenbild gedeutet. Beispielsweise wird der Versuch der Übertragung der Segenskräfte des Heiligen auf Werkzeuge und Symbole der Viehzucht beschrieben.

Im nächsten Fallbeispiel Aqopata wird gezeigt, wie sich die Feier im Kontext einer Hirtenfamilie fortsetzt. Dabei wird sichtbar, wie sich die Verehrung des Heiligen noch weiter von der katholischen Liturgie entfernt. Sie wird in der Form komplexer Opfernungen ausgerichtet. In einem Atem wird Santiago mit den heiligen Bergen und Seen der Umgebung angerufen. Zudem ist die Feier verbunden mit Viehritualen, insbesondere der rituellen Segnung und Kennzeichnung der Pferde. Santiago und die in Patawasi

gesegneten Objekte werden eingesetzt, um Widerstandskraft, Angriffslust und Lebensenergie der Tiere zu erhöhen.

Zum Abschluss des Kapitels wird noch einmal genauer die Beziehung von christlichem und andinem Ritual erörtert. Ebenso wird die Verknüpfung von kommunalem und familiärem Ritual in den Blick genommen. Konträr zu den Thesen von der weitgehenden Trennung dieser Bereiche des Kultes wird die enge Verbindung betont.

Das folgende Kapitel behandelt die kommunale Santiagofeier in der indigenen Gemeinde Ccocha. Sie schließt ebenfalls unmittelbar an das Fest in Patawasi an. Auch hier werden die typischen Elemente der Patronatsfeier jedoch auf vielfältige Weise umgedeutet und verfremdet. Wiederum wird Santiago zur Segnung der Pferde eingesetzt. Insbesondere wird nun aber auf die geschickte Verknüpfung der Feier mit der Initiati-on junger Knaben eingegangen. Es wird beschrieben, wie der Heilige als Verkörperung von männlicher Aggressivität und Lebenskraft verstanden wird, welche auf die Jungen übertragen werden soll.

Davon ausgehend widmet sich ein abschließender Abschnitt dem technischen Charakter der Rituale. In der Auseinandersetzung mit linguistischen Ritualtheorien wird argumentiert, dass es nicht ausreicht, Symbole als Zeichen zu analysieren. Sie sind nicht nur Träger von Informationen, sondern auch von Kräften. Der rituelle Umgang mit Symbolen darf daher nicht nur als Ausdruckshandlung sondern ebenso als Versuch der Aneignung dieser Kräfte beschrieben werden.

Das vorletzte Kapitel macht einen weiteren Einsatzbereich des Heiligen sichtbar. Bei der Fortsetzung der Feier in zwei untergeordneten Ortsteilen Ccochas wird Santiago mit dem Feldbau verknüpft und insbesondere auf die bevorstehende Aussaat bezogen.

Im kleinen Weiler Ccochac Despensa wird Santiago gemeinsam mit Maria Himmelfahrt verehrt. Im Namen der Heiligen wird die Stärkung der Saatfrüchte gesucht. Dabei wird erneut deutlich, wie die Rituale und Symbole je nach Kontext grundlegend umgestaltet und den spezifischen lokalen Bedürfnissen angepasst sind. Das Fest wird auf einem heiligen Berg, an den Ufern eines Sees gefeiert. Es dient der Übergabe des Amtes des Wächters der Felder, der Sicherung des Bewässerungswassers und inkludiert ein Orakel über die kommende Saat.

In einem abschließenden Fallbeispiel wird gezeigt, wie diese Segnung der Saatfrüchte in Ccochas Sektor Laupay im familiären Kontext wiederholt wird.

Zusammenfassend wird darüber reflektiert, wie die Wiederholungen der Feiern und Rituale zu bewerten sind. Ausgehend von Durkheims Thesen werden zunächst die integrativen und subordinierenden Funktionen besprochen.<sup>19</sup> Darüber hinaus wird insbesondere Tambiahs Hinweis auf den rekursiven Charakter von Wiederholung nachgegangen.<sup>20</sup>

19 Durkheim 1994 [1912], vgl. insbesondere 559–571.

20 Tambiah 2006, 240–246.

Vor diesem Hintergrund wird im abschließenden Kapitel ein Überblick über räumliche Dimensionen der beschriebenen Rituale versucht. Es beschäftigt sich zunächst mit dem Verhältnis von Symbol, Ritual und Ort. Es rekonstruiert weiterhin, wie naturräumliche Elemente und katholische Kultorte imaginativ zu einer mythischen Landschaft verknüpft werden. Insbesondere aber wird die rituelle Verbindung der beschriebenen Feiern und Rituale zusammengefasst. Dabei wird sichtbar, wie sich entlang der Santiago feiern eine weitreichende Festlandschaft integriert. Zum Ende kann damit Sallnows Anschauung von der Isolation der Patronatsfeiern und die Turnersche Trennung von lokalem und translokalem Kult problematisiert werden.<sup>21</sup>

### 1.3 Methoden

#### 1.3.1 Ablauf der Feldforschung:

Die vorliegende Untersuchung beruht im Kern auf Daten eigener Feldforschung in der Provinz Cotabambas im südlichen peruanischen Hochland. Die Feldforschung dauerte insgesamt 11 Monate und wurde in drei Etappen, nämlich von Juni bis September 2009 und 2010, sowie von Januar bis März 2010, das heißt über einen Zeitraum von zwei Jahren durchgeführt.

Die Entscheidung für Cotabambas als Region der Feldforschung ergab sich basierend auf verschiedenen Gründen und Hinweisen. Zum einen suchte ich ein Gebiet abseits der klassischen Zentren der anthropologischen Forschung<sup>22</sup>, welches ‚neues‘ Material versprach. Cotabambas erschien diesbezüglich eine gute Wahl. Die Region gilt als besonders abgelegen und wild, als „eine Art ‚wilder Westen‘; dessen Bewohner die authentischen, freien und rebellischen Bergländer in besonderer Weise verkörpern“<sup>23</sup>.

Bereits 2003 war ich während eines Auslandssemesters an der Universität von Ayacucho zur Yawar Fiesta nach Cotabambas gereist. Damals konnte ich zwei Viehrituale miterleben und war beeindruckt von dem reichen Brauchtum, welches in der Fachliteratur noch kaum erfasst ist. Diesen Eindruck bestätigten im Anschluss Informanten aus der Indigenen Gemeinde Cruz Pata/Huaypo Grande bei Cuzco. Bei ihnen hatten sich bis in die 90er Jahre hinein jährlich Viehzüchter aus dem Hochland von Cotabambas als Erntehelfer verdingt, um an landwirtschaftliche Produkte, insbesondere Mais, zu kommen. Es hieß, sie wären zwar wild und unzivilisiert gewesen, hätten aber auch besondere spirituelle Fähigkeiten gehabt. Bei ihnen würden noch Traditionen weitergeführt, die in

21 V. Turner 1975, 186–191; Sallnow 1987, 98, 268.

22 Dies sind im Hochland vor allem das Department Cuzco, als Kernland der Inka, sowie das Mantaro-Tal

in Ayacucho und das Tal des Chancay bei Lima, das heißt Gebiete in der Nähe der großen Universitäten.

23 Poole 1988, 11 (Übersetzung A.S.).



Cuzco lange ausgestorben seien. Zudem wurde ihre enge Verbindung mit Santiago betont, der mich bereits damals interessierte. Man berichtete, der berittene Heilige wäre ursprünglich aus dem Hochland von Cotabambas und Chumbivilcas gekommen. Er sei der Patron der Viehzüchter.

Den endgültigen Ausschlag gab schließlich ein kurzer Artikel des Anthropologen Enrique Valderrama Fernández.<sup>24</sup> Er hatte in den 80er Jahren, das heißt vor dem Bürgerkrieg, in der Region als Schullehrer gearbeitet und berichtete von der intensiven Verehrung des Santiago. Ein Informant hatte ihm insbesondere von einem großen Fest des Santiago in Patawasi/Haquira erzählt. Ich nahm mir vor, den Hinweisen bei meiner geplanten Feldforschung genauer nachzugehen.

2009 setze ich mich in Cuzco persönlich mit Dr. Valderrama Fernández in Verbindung. Er gab mir nützliche Hinweise, konnte aber keine aktiven Kontakte mehr vermitteln. Weitere Informationen erhielt ich von Dr. Sánchez Garraffa (UNMSM/Lima) sowie Dr. Maximo Cama Tito (UNSAAC/Cuzco), welche beide in Nachbarprovinzen geforscht hatten. Laufende anthropologische Projekte gab es in der Region nicht.

Bei der Feldforschung, die im Juni 2009 begann, war ich daher auf mich allein gestellt. In einer explorativen Phase besuchte ich verschiedene Teile der Provinz Cotabambas, insbesondere die östlichen Hochlanddistrikte. Schnell fokussierte sich die Forschung dort auf die Distrikte Haquira und Challhuahuacho. Ich installierte mich in dem zentralen Markttort Challhuahuacho und begann, mich bekannt zu machen und die Umgebung zu erkunden. Zunächst gelang es mir aber nur schwer, Zugang zu Indigenen Gemeinden zu bekommen. Als ‚Gringo‘ wurde ich mit einem kanadisch-schweizer Minenprojekt in Verbindung gebracht und mit Ablehnung behandelt. Man hielt mich für einen Ingenieur, der unerlaubt Gemeindeland sondieren wollte. Selbst bei Gesprächen mit Gemeindeältesten gelang es mir nicht, dass tiefe Misstrauen zu überwinden. Einmal wurde ich sogar mit Steinwürfen vertrieben.

Eine Anlaufstelle waren zunächst die Missionsschwestern des Ordens Verbo y Víctima in Haquira. Als Verantwortliche für den katholischen Kultus und die Seelsorge in der gesamten Region konnten sie mir einen guten Überblick über den katholischen Festkalender geben. Zudem durfte ich sie zu Festtagsgottesdiensten in die Dörfer begleiten. Allerdings wollte ich nicht zu stark mit den katholischen Funktionären assoziiert werden, da mir daran gelegen war, auch zu nichtkatholischen Ritualen Zugang zu bekommen.

Zum einen wandte ich mich daher an die Dorflehrer und stellte mich an Gemeindeschulen vor. So kam ich mit Schülern ins Gespräch. Einige ließen sich für mein Thema begeistern und brachten mich mit ersten Informanten in Kontakt. Den Durchbruch

24 Valderrama Fernández 1988.

brachte schließlich mein Engagement bei einem Projekt des Landwirtschaftsministeriums zur Entwicklung der Saatqualität in der Region. Mit dem Agraringenieur Hérnan Calderón Rivera besuchte ich Landgemeinden der Umgebung und half bei der Erfassung von lokalen Kartoffelsorten. Dabei kam ich in engen Kontakt mit *Comuneros* und Gemeindeältesten. Auf diese Weise gelang es mir, meine Wertschätzung für die lokale Kultur glaubhaft zu machen.

Die Phase der tatsächlichen Datenerhebung begann erst im August 2009 mit der Erlaubnis, mich in der Gemeinde Ccocha niederzulassen. Ich wurde von Maximo Human Rojas, einem Grundschullehrer, aufgenommen und schnell in die Familie integriert. Die übrigen *Comuneros* begegneten mir zunächst noch mit großer Förmlichkeit und sogar Scheu. Erste Kontaktängste wurden durch Fußball abgebaut. Es half auch, dass ich einen Nachbarn mit einer akuten Blinddarmentzündung mitten in der Nacht auf dem Moped zum Arzt in Haquira fuhr. Echte Vertrautheit ergab sich aber vor allem durch meine Beteiligung an kommunalen Arbeiten. Obgleich ich leistungsmäßig nicht mithalten konnte, wurden meine Anstrengungen, die einen deutlichen Ausbruch aus dem typischen Verhalten von ‚Weißen‘ (*mistis*) markierten, honoriert. Ich wurde immer häufiger zu Essen, Feiern und Umtrinken eingeladen. Dabei entwickelten sich schnell Bekanntschaften und Freundschaften. In zwei Fällen wurde ich als Taufpate sogar in die Familien aufgenommen.

Nur auf der Basis solcher persönlichen Beziehungen wurde mir tieferer Zugang zu den Wahrnehmungen und Vorstellungen meiner Informanten gewährt, bekam ich die Möglichkeit, an den zum Teil sehr intimen Ritualen teilzunehmen. Zunächst hatte man Angst, ich würde sie für unchristlich und barbarisch halten. Als man jedoch mein ehrliches Interesse für diese reichen Traditionen und die rituelle Kompetenz bemerkte, verschwanden die Bedenken. Meine aktive Teilnahme, mein respektvoller Umgang, nicht zuletzt auch meine Gastgeschenke, wie Portwein aus Cuzco, sprachen sich herum. Schließlich wurde ich selbst zu ausgesprochen familiären Ritualen eingeladen.

### 1.3.2 Hauptinformanten

Die Hauptgruppe meiner Informanten bildeten Einwohner der Indigenen Gemeinden Ccocha, Ccochac Despensa und Laupay. Es handelte sich zunächst vorwiegend um jüngere Männer, dann aber verstärkt um ältere, gestandene *Comuneros*. Auch einige Frauen konnte ich, bei engeren Kontakten direkt, ansonsten vermittelt über die Männer, befra-

gen.<sup>25</sup> Mit folgenden Informanten und ihren Angehörigen war ich am intensivsten in Kontakt:

Meine primäre Ansprechpartnerin in Patawasi war die Grundschullehrerin Jenny Zubizarreta Ollaya (31 J.), die ich 2009 in Pisa Ccasa/Mara kennenlernte. Sie hat portugiesische Vorfahren und wurde in Arequipa geboren. Aufgewachsen ist sie jedoch in Patawasi und arbeitet derzeit in Pisa Ccasa. Quechua und Spanisch spricht sie fließend. Mit ihr und ihren Eltern führte ich zwei Interviews. Bei letzteren konnte ich während meiner beiden zweiwöchigen Aufenthalte in Patawasi unterkommen. Über ihre Vermittlung ergaben sich viele weitere Kontakte.

In Ccocha nahm mich Maximo Huaman Rojas (49 J.) während meines insgesamt zweimonatigen Aufenthalts auf. Er ist gebürtig aus Yauri/Cuzco, lebt und arbeitet aber schon seit zwanzig Jahren als Grundschullehrer in der Provinz Cotabambas. In Ccocha ist er vor 18 Jahren sesshaft geworden und hat dort eingeheiratet. Heute ist er die Woche über an der Schule in Huacancalla, betreibt aber in Ccocha nebenbei eine kleine Schreinerei. Er ist ein anerkanntes Mitglied der Gemeinde, war Gemeinderat und hat sich als Festsponsor einen Namen gemacht. Ihn konnte ich mehrfach interviewen.

Ein weiterer enger Kontakt war Augusto Choquehuayta Quinteros, ein 80-jähriger *Comunero*, der bereits sämtliche Ämter des Ortes durchlaufen hatte und regelmäßig rituellen Spezialisten assistierte. Er erwies sich als ausgezeichnete Informant, verstarb aber leider überraschend im Frühjahr 2010. Von da an wurde sein Schwiegersohn, Sinforiano Alvaro Santos (41 J.), ein wichtiger Ansprechpartner.

Meine mit Abstand wichtigsten Informanten und Bezugspersonen waren Américo Piñares Vargas (43 J.) und seine Frau Juliana Condori Janampi (36 J.). Sie sind offiziell *Comuneros* der Gemeinde Ccocha, leben jedoch auf ihrem abgelegenen Gehöft in Aqopata. 2009 lernte ich sie während einer Corrida in Haquira kennen, zu der Américo Stiere beisteuerte. Bei allen drei Aufenthalten konnte ich bei ihnen für jeweils mehrere Wochen wohnen und wurde eng in die Familie integriert. Schließlich wurde ich sogar zum Taufpaten des jüngsten Sohnes. Américo stammt aus Ccocha selbst, seine Frau aus dem Ortsteil Laupay. Beide sind Quechua-Muttersprachler. Américo hat lediglich die Grundschule abgeschlossen, spricht aber gut Spanisch. Mit ihm führte ich zwei Interviews und zahlreiche Gespräche. Häufig half er mir bei Interviews auf Quechua und Übersetzungen. Américo ist ein uneheliches Kind und wurde vom Vater nicht anerkannt. Daher bezeichnet er sich mitunter als Waise (*huaccha*). Trotzdem ist er wegen seines Talents als Viehzüchter zu bescheidenem Wohlstand gelangt und ist gut vernetzt. Durch seine Fürsprache bekam ich Zugang zu einer ganzen Reihe Informanten.

25 Frauen dürfen sich an vielen Ritualen überhaupt nicht beteiligen oder müssen zumindest in untergeordneter Position bleiben. Interessanterweise können sie trotzdem häufig sehr gute Informationen

liefern. Das dürfte gerade an der Außenperspektive liegen und auch daran, dass sie in der Regel mit der Beschaffung der Zutaten betraut sind.

In Laupay kam ich 2010 beispielsweise für fünf Wochen bei Américos Schwiegervater Anastasio Condori Huilca (54 J.) und seiner Frau Delmer Janampi Diaz unter. Anastasio ist der Vorstand einer großen Familie und bekannt für sein rituelles Wissen. Häufig wird er in diesem Zusammenhang um Rat gefragt. Mit ihm und seinen Söhnen Fernando und Elmer Condori Janampi sowie dem Schwiegersohn Justinian Perez Huilca führte ich während aller drei Forschungsaufenthalte Interviews und Gespräche.

Über Américo lernte ich weiterhin 2009 Jhami Quispe Huanacoy (32 J.) aus Ccochac Despensa kennen. Er nahm mich 2009 und 2010 für zwei beziehungsweise vier Wochen in seinem Haus auf. Jhami hatte mehrere Jahre in Huancavelica im städtischen Umfeld gearbeitet und spricht fließend Spanisch. Ich konsultierte ihn mehrfach, da er auch abstraktere Fragen gut beantworten kann. Ein weiterer enger Kontakt in Ccochac Despensa war Samuel Ticlla Allqa (69 J.), der sein ganzes Leben im Ort verbracht und selbst mehrfach die beschriebenen Ämter durchlaufen hat. Er erfuhr keine nennenswerte Schulbildung und spricht Spanisch nur mangelhaft. Als Orakel und Ritualist ist er über die Ortsgrenzen hinaus bekannt. Mit ihm führte ich ein Interview und mehrere Gespräche.

Wenngleich ich mich auf Ansprechpartner konzentrierte, die im direkten Zusammenhang mit meinen Fallbeispielen standen, folgte ich bei Möglichkeit aber auch interessanten Kontakten in die umgebenden Orte und Distrikte. Bei längeren Ausflügen begleiteten mich häufig meine Freunde Rimber Cruz Mendoza oder Leo Alcahua Andrade aus Yanawara/Challhuahuacho. Mit ihnen gemeinsam unternahm ich etwa eine Exkursion ins Massiv des Mallmánya.

### 1.3.3 Methoden der Feldforschung

Meine Datenerhebung im Feld stützte sich nicht nur auf Gespräche und Interviews sondern vor allem auf teilnehmende Beobachtungen. Zudem besuchte ich Bibliotheken und Archive.

#### *Beobachtungen*

Die Beobachtungen waren offener Natur, insofern ich von Anfang an klargemacht habe, wer ich bin, wo meine Interessen liegen und was ich beobachten und erfahren möchte. Allerdings hat mir kaum jemand geglaubt. Den Menschen schien es unverständlich, dass jemand so viel Zeit und Energie für ein solch theoretisches Anliegen haben könnte. Schließlich legte man sich zurecht, dass ich ein großer Verehrer des Santiago sei. Daher gab man mir die Ehre, seine Sänfte zu tragen und sogar seine Opfer mit auszurichten. Zudem wurden mir mehrfach Devotionalien, etwa eine Miniatur des Heiligen und von ihm getragene Kleidungsstücke geschenkt.

Die Beobachtung war durchgehend teilnehmend. Ich war während meiner Aufenthalte weitgehend in den Alltag vor Ort und vor allem in die untersuchten Praktiken integriert. In der Regel war ich bei allen Etappen der Feiern und Rituale als Teilnehmer eingebunden. Häufig gab man mir die Ehre, den ausführenden Ritualisten zu assistieren. So konnte ich die untersuchten Rituale aus nächster Nähe erfahren und dokumentieren.

Durch die wiederholten Feldaufenthalte konnte ich an den untersuchten Ritualen zum Teil zwei oder dreimal teilnehmen. Dies erlaubte es, sie genauer zu dokumentieren und kurz- und mittelfristige Wandlungsprozesse zu erkennen. Zudem habe ich, soweit möglich, verschiedene Versionen und Wiederholungen eines Rituals beobachtet. Dadurch war es leichter, typische Elemente und spezifische Besonderheiten zu identifizieren.

Meine Feldnotizen waren unterschiedlicher Art. Soweit möglich habe ich das Geschehen *ad hoc* stichpunktartig festgehalten. Wenn damit die Situation, das heißt das natürliche Verhalten der Beobachteten gestört wurde, habe ich jedoch darauf verzichtet und bei der nächsten Gelegenheit Gedächtnisprotokolle angefertigt und soweit nötig noch einmal nachgefragt.

Die Struktur der Beobachtungsprotokolle sah so aus, dass ich zunächst die Rahmendaten festhielt. Dann wurde die chronologische Abfolge des Geschehens möglichst genau dokumentiert. Formale Aspekte, wie Sitzordnungen und rituelle Arrangements habe ich über Strukturskizzen abgebildet. Die Äußerungen der Teilnehmer wurden gesondert notiert. Teilweise wurden bereits erste Gedanken zur Einordnung und Interpretation formuliert sowie offene Fragen hervorgehoben.

Ein unschätzbares Hilfsmittel bei der Dokumentation der komplexen rituellen Arrangements waren Photographien. Generell habe ich versucht, die Rituale möglichst systematisch über Fotos festzuhalten. Dies war nicht unproblematisch. Ich musste aus dem rituellen Geschehen heraustreten, was mitunter die Fokussierung der anderen Teilnehmer und den Rhythmus des Rituals beeinträchtigte. Gerade bei nächtlichen Ritualen wirkte das Blitzlicht störend. Trotzdem wurde mein Vorgehen von den Ritualisten akzeptiert und, da sie wussten, dass sie Abzüge erhalten würden, sogar gefordert.<sup>26</sup>

### *Interviews und Gespräche*

Die teilnehmende Beobachtung wurde, wie angemerkt, durch zahlreiche Interviews und Gespräche ergänzt, um Zugang zu Vorstellungen, Einschätzungen und vergangenen Erfahrungen zu erhalten. Bei systematischen Befragungen habe ich *open-ended interviews* geführt. Je nach Kontext wurden diese formaler, das heißt entlang einer festgelegten

26 Gemäß Social Anthropologists of the UK und Commonwealth 2011, 7, war ich bestrebt, die Informan-

ten an den Ergebnissen meiner Forschung teilhaben zu lassen.

Reihe von Fragen, oder als lockeres Gespräch zu einem bestimmten Sachverhalt gestaltet.<sup>27</sup>

Die Situationen der Erhebung, der Reichtum des Materials und die Dynamik des Gesprächs, erlaubten jedoch häufig keine systematische Erfassung.<sup>28</sup> Oft ergaben sich Gespräche während oder am Rande der Rituale. Viele der interessantesten Daten wurden gerade in zufälligen Momenten, etwa während der Arbeit oder auf dem Weg, aufgenommen. Nicht selten übernahmen die Informanten die Kontrolle über das Interview, waren etwa begierig, einen Aspekt besonders zu vertiefen. Viele nutzten die Gelegenheit mehr über mich und meine Kultur zu erfahren. Dann kam ich selbst in die Situation des Interviewten.

Beim ersten Zugriff auf Informanten musste ich häufig Hierarchien berücksichtigen, etwa zunächst den Gemeinderat oder den Haushaltsvorstand befragen. Selten bekam ich die Gelegenheit, einen Informanten allein zu interviewen. In der Regel waren weitere Personen, wie Familienangehörige, in der Nähe und griffen in das Gespräch ein. Dies habe ich jedoch nicht als Nachteil erlebt. Der Prozess der Verständigung unter den Informanten erleichterte mir die Erfassung der Antworten enorm. Einsprüche und Diskussionen verdeutlichten mir zudem, wann ich es mit individuellen Sondermeinungen zu tun hatte und wann mit geteilten Auffassungen.

Mit wichtigen Informanten versuchte ich mehrfach zu sprechen, um einzelne Themen zu präzisieren oder weiter zu verfolgen, aber auch um die Konstanz der Antworten zu prüfen. Spätere Besuche nutzte ich zudem häufig, um die Informanten mit meinen Interpretationen zu konfrontieren.

Zu Beginn zeichnete ich Interviews grundsätzlich mit einem Diktiergerät auf. Dies hatte den großen Vorteil, die Aufnahmen mehrfach hören zu können, was mir die Auswertung enorm erleichterte. Das Einschalten des Gerätes führte jedoch üblicherweise dazu, dass die Gesprächssituation extrem formal wurde. Die Informanten wurden angespannt, antworteten zögerlich bis zur Einsilbigkeit. Manche ordneten sich gar die Kleidung. Diese Erfahrung bewog mich, hauptsächlich auf Notizen umzustellen.<sup>29</sup> Nur die Interviews auf Quechua nahm ich weiter auf, da ich nicht alles unmittelbar verstand und bei der Transkription und Übersetzung auf Hilfe angewiesen war.<sup>30</sup>

### *Archivrecherchen*

Die vorgestellten Feiern, Rituale und Vorstellungen lassen sich nur verstehen, wenn man sie vor dem Hintergrund der historischen und regionalen Rahmenbedingungen analy-

27 Vgl. Madden 2010, 70.

28 Dazu Westbrook 2008, 61–65.

29 Zu Fieldnotes vgl. Sanjek 1996.

30 Diesbezüglich unterstützte mich neben den genannten Kontakten vor allem Justiniano Vera Aragon (46 J.) aus Challhuahuacho, der als Relacionista Comunitario für die Minenindustrie tätig ist.

siert. Um dem gerecht zu werden, wurden aktuelle ethnographische und ethnohistorische Literatur sowie koloniale Chroniken ausgewertet. Dafür mussten eine Reihe von Bibliotheken und Forschungseinrichtungen, hauptsächlich das IAI in Berlin, die EEHA in Sevilla und das CBC in Cuzco besucht werden.

Zur Regionalgeschichte von Cotabambas und insbesondere Haquira fanden sich allerdings keine umfassenden Darstellungen. Daher war es bezüglich einiger Aspekte notwendig, selbst einen Einblick auf der Basis von primären Quellen zu gewinnen. Zu ihrer Erschließung wurden unterschiedliche Archive in Spanien und Peru besucht. Im Indienarchiv in Sevilla (AGI) konnten beispielsweise Quellen zur politischen und administrativen Organisation der Region im 16. und 17. Jahrhundert gesichtet werden. Im Archiv des Erzbistums Cuzco (AAC) wurde ein Korpus von Gerichtsakten konsultiert, welcher auch Prozessakten für Cotabambas enthält. Der Besuch der Archive auf regionaler Ebene, wie das Provinzarchiv in Cotabambas oder das Archiv des Landkreises Haquira, brachte leider kaum Ergebnisse. Sie waren entweder nicht zugänglich oder ungeordnet und nicht katalogisiert.

### 1.3.4 Methoden der Interpretation und Verschriftlichung

Grundsätzlich orientierte ich mich bei der Auswertung meiner Daten an den Verfahren der Grounded Theory.<sup>31</sup> Etwa habe ich die Bearbeitung bereits während des Aufenthalts im Feld begonnen. Die Erkenntnisse wurden zum Ausgangspunkt für die weitere Kategorienbildung und Planung der Forschung. Entsprechend änderte sich auch die thematische Ausrichtung. Beispielsweise wurde das zunächst avisierte Thema, der Zusammenhang zwischen Ritual und bäuerlicher Wirtschaftsorganisation, aufgrund der Datenlage nach und nach in den Hintergrund gedrängt. Stattdessen trat die Binnenlogik der Rituale stärker hervor.

Bei der Verschriftlichung ergaben sich die Schwierigkeiten, abgesehen von der Organisation und Reduktion der Daten, vor allem durch hermeneutische Probleme, die unter dem Stichwort Autorität des Ethnographen in den letzten Jahrzehnten vermehrt in den Blick gerückt sind. Clifford und Marcus haben etwa den willkürlichen Charakter anthropologischer Datenauswahl problematisiert.<sup>32</sup> Um dieser Gefahr zu begegnen, wird in der vorliegenden Arbeit die emische Perspektive hervorgehoben, also das, was Platt „die Wahrheit der Gläubigen“ nennt.<sup>33</sup> Zusätzliche Dimensionen werden zwar berücksichtigt, aber auf die Sicht der Ritualisten bezogen. Zudem werden unterschiedliche Ausgestaltungen und Interpretationen der Rituale vorgestellt. Damit wird Taussigs

31 Vgl. Alheit 1999, 1–19; Strauss und Corbin 1996.

32 Clifford und George 1986, 7.

33 Platt 1997, 36 (Übersetzung A.S.).

Forderung entsprochen, dass sich die Polyphonie der Praxis im ethnographischen Text reflektieren müsse.<sup>34</sup>

Bateson folgend wurde gleichzeitig versucht „to demonstrate some coherence in the culture“.<sup>35</sup> So werden die beobachteten Rituale auf den historischen und regionalen Kontext bezogen, um Gemeinsamkeiten und Zusammenhänge deutlich zu machen. Anders wäre es nicht möglich, von andiner Kultur zu sprechen.<sup>36</sup> Dabei wurde allerdings der Hinweis von Stellrecht im Auge behalten, wonach Anthropologen dazu tendieren, eine harmonisierende und exotisierende Darstellung und Deutung der untersuchten Kultur anzubieten.<sup>37</sup> Stellrecht sieht das in der kolonialen Tradition der Disziplin begründet. Der Exotisierung trete ich entgegen, indem die Rationalität und Logik der Rituale ausführlich herausgestellt und zudem die engen Bezüge zum christlichen Kult aufgezeigt werden. Der Tendenz zur Harmonisierung wird dadurch begegnet, dass Beschreibung und Interpretation möglichst klar voneinander getrennt sind.

Die Darstellung jedes Fallbeispiels ist zweigeteilt. Es beginnt mit einer möglichst genauen Beschreibung. Zahlreiche Fotos illustrieren relevante Momente. Anordnungen und Bewegungen werden graphisch abgebildet. Neben einem allgemeinen Überblick werden besondere Auffälligkeiten vertieft. In den jeweiligen Diskussionsteilen werden dann ergänzende Informationen geliefert und eine typologische Einordnung der Rituale vorgenommen. Zentrale Elemente und Sequenzen werden gesondert besprochen.

Die Deutung der Rituale basiert insbesondere auf einer umfassenden Analyse der verwendeten Zutaten und Symbole. In Anlehnung an Turner wird einerseits die exegetische Bedeutung beschrieben.<sup>38</sup> Sie umfasst die Erklärungen und Vorstellungen, welche die Teilnehmer selbst ausdrücken. Andererseits wird auch das „action-meaning“ rekonstruiert.<sup>39</sup> Damit wird einbezogen, wie die Ritualelemente arrangiert werden und wie genau der semantische Gehalt sich im rituellen Umgang bemerkbar macht und genauer bestimmt. Bourdieu empfiehlt solche Analysen von Handlungsweisen gerade für volkstümliche Religionen jenseits des herrschenden Diskurses.<sup>40</sup> Aus demselben Grund hält Certeau sie insbesondere für koloniale und postkoloniale Kontexte wichtig.<sup>41</sup> Praktiken verweigerten sich stärker der Kontrolle der Eliten und könnten daher die Kreativität und Widerständigkeit der ‚Unterworfenen‘ sichtbar machen. Über sie gelinge der Zugriff auf „the part of the human experience that has not been tamed and symbolized in language.“<sup>42</sup>

Die Darstellung und Interpretation ist insgesamt auf eine Vermittlung von symbolischen und strukturellen Ritualtheorien ausgerichtet. Neben der semantischen Analyse

34 Taussig 1987, 443.

35 Bateson 1958, 259.

36 Abercrombie 1998, 20.

37 Stellrecht 1993, 40–41.

38 V. Turner 1970, 50–51.

39 V. Turner 1970, 47.

40 Bourdieu 2010, 134.

41 Certeau 2006, 343.

42 Certeau 1988, 61.



soll immer auch die formelle Architektur der Rituale erfasst werden. Für jedes Fallbeispiel werden die räumlichen Aspekte besprochen. Darüber soll deutlich werden, dass Form und Inhalt untrennbar aufeinander bezogen sind. Übergeordnetes Ziel ist es, die kontextuelle Logik der Rituale offenzulegen.

Ein zentrales Instrument der Arbeit ist die Vergleichende Methode. So wird für jedes Fallbeispiel der Abgleich mit historisch und rezent ethnographisch dokumentierten Daten aus den umgebenden Provinzen und Departements vorgenommen. Auf diese Weise können diachrone und regionale Bezüge, das heißt Kontinuitäten, aber auch Wandlungen offengelegt werden. Vor allem will die Untersuchung jedoch zeigen, wie die Rituale im lokalen Kontext zusammenhängen und welche Variationen sich kleinräumlich zeigen. Dafür wurden alle vorgestellten Beispiele unter ähnlichen Gesichtspunkten dokumentiert und analysiert.

Die Abfolge der Darstellung erklärt sich allerdings nicht nur aus der heuristischen Funktion, sondern ergibt sich aus einer akteursorientierten Ausrichtung. Die Beschreibung folgt in vielen Teilen dem Itinerarium der Teilnehmer. Ausgehend von der Gestaltung der Patronatsfeiern zentraler Orte wird verfolgt, wie sich die Verehrung in indigenen Gemeinden fortsetzt. In einem weiteren Schritt werden die Ausrichtungen der Feiern im familiären Rahmen behandelt. Die Arbeit vollzieht damit nicht nur eine Bewegung durch verschiedene Bereiche des Distrikts, sondern dringt auch immer tiefer hinein in den ländlichen Raum und die indigene Lebenswelt.

Zum Abschluss jedes Kapitels werden die Daten der behandelten Beispiele in eine gemeinsame Perspektive gestellt und zur Erörterung übergeordneter Themen genutzt. Am Ende der Arbeit soll ein gesondertes Kapitel noch einmal die Verbindungen der einzelnen Stationen beleuchten. Ausdrücklich geht es um die Überwindung der These von der Desintegration lokaler Kulte. Im Hintergrund steht die Vermutung, dass der Eindruck der Desintegration durch die traditionell vorherrschende Methode andiner Ethnographie, dem sogenannten *single-site-research*, hervorgebracht wird. Häufig konzentriert man sich noch immer auf das, was Redfield „little community“<sup>43</sup> oder Wolf „closed corporate community“<sup>44</sup> genannt hatten. Meist handelt es sich um indigene Gemeinden, die als besonders abgelegene und abgeschlossene Einheiten dargestellt werden.<sup>45</sup> Sie werden trotz aller Umbrüche und Fortschritte weiterhin als die eigentlichen Träger autochthoner Kultur beschrieben.<sup>46</sup>

Im Rahmen solch stationärer Feldforschung erscheint die sich ergebende Landschaft allerdings weitgehend isoliert. Eigentlich handelt es sich also eher um eine *anthropology of place*, welche den translokalen Kontext nicht ausreichend sichtbar werden lässt.

43 Redfield 1947, 295.

44 Wolf 1957, 1–2, bezieht sich auch auf lateinamerikanisches Material.

45 Isbell 1985, xiii–xiv.

46 Mitchell 1994, 44.

Aus diesem Grund ist die vorliegende Arbeit stärker der neueren *multisited ethnology* verpflichtet. Die Methode wurde als Antwort auf die Erfassung des Lokalen durch die Globalisierung entwickelt.<sup>47</sup> Sie ist zumeist auf die Untersuchung der Ausbildung transnationaler und globaler Räume gerichtet. Der Fokus der vorliegenden Arbeit ist allerdings deutlich kleiner. Er zielt darauf ab, die Verbindungen, die Ausbildung eines vernetzten Raumes, die Konstitution einer rituellen Landschaft, im Umfeld eines Distrikts zu verfolgen.

Ein wesentliches Element des Vorgehens von *multisited ethnology* ist, dass sich die Auswahl und Verbindung der untersuchten Orte durch den Gegenstand der Analyse ergeben soll. Das Motto lautet: *Follow the people, follow the thing*.<sup>48</sup> Entsprechend sollen hier die Verbindungen und Assoziationen zwischen den Feiern für den Heiligen Santiago anhand der Bewegung von Teilnehmern, Objekten, Symbolen und rituellen Handlungen, sowie den Kräften die man dabei freigesetzt glaubt, verfolgt werden. Auf diese Weise soll sichtbar werden, dass es sich bereits im ‚lokalen‘ Kontext um sehr mobile Praktiken handelt, die multilokale Bezüge haben und sich nur entlang von Bewegungsräumen beschreiben lassen.

47 Vgl. G. E. Marcus 1995, 98.

48 G. E. Marcus 1995, 106.

## 2 Raum

Noch bis vor einem Jahrzehnt wurde unter dem Eindruck der Globalisierung, des rasanten Ausbaus der Infrastruktur und der Allgegenwart virtueller Welten vielfach die Vorstellung vermittelt, Grenzen, Distanzen und generell Raum spielten für die Erfassung sozialer Zusammenhänge keine wesentliche Rolle mehr.<sup>49</sup> Es wurde die „gelungene Entmachtung des Raumes“ proklamiert.<sup>50</sup>

Demgegenüber wird in den letzten Jahren jedoch vehement gefordert, Raum wieder als eines der wichtigsten Phänomene unserer Lebenswirklichkeit anzuerkennen.<sup>51</sup> Tatsächlich lässt sich beobachten, dass sich Raum verstärkt und interdisziplinär als ein Leitbegriff des Forschungsgeschehens der Sozial- und Kulturwissenschaften etabliert.<sup>52</sup> Häufig ist sogar von einem *spatial*-, *geografic*- oder *topographical turn* die Rede.<sup>53</sup> Entgegen rezenter Behauptungen waren Sozial- und Kulturwissenschaften jedoch niemals ‚raumblind‘.<sup>54</sup> Dickhardt und Hauser-Schäublin betonen, dass Räumlichkeit in anthropologischen und ethnologischen Beschreibungen immer einen zentralen Platz hatte.<sup>55</sup> Dies ist besonders auch für den andinen Kontext zu unterstreichen.

### 2.1 Raum in den zentralen Anden

Die Anden sind mit einer Länge von ca. 1500 km und Höhen von weit über 6000 m über dem Meeresspiegel nach dem Himalaya das höchste und mächtigste Gebirge der

49 Radikal postuliert bei Willke 2001, 13, und Turkle 1999, 289; vgl. weiterhin Urry 2000, 70. Er berücksichtigt die Wirkung des Ausbaus der Verkehrsinfrastruktur und die Rolle der imaginativen und virtuellen Mobilität Urry 2000, 50–64, 66–76.

50 Sonnemann 1990, 21.

51 Vgl. Dünne 2006b, 302.

52 Schroer 2008, 125; Schroer 2006, 9; Wunder 2005, 191; Löw 2001, 10–12.

53 Von der geographischen Wende spricht Berking 1998, 382; zum *spatial turn* siehe Dünne und Gün-

zel 2006, 13, und zum *topografic turn* Weigel 2002, 151.

54 Vgl. Läßle 1991, 163, und Agnew 1995, 379, sowie Wunder 2005, 193. Dagegen zeigt B. Werlen 1997, 259, eine umfangreiche Liste mit Sozialwissenschaftlern, die sich explizit mit Raum auseinandergesetzt haben.

55 Dickhardt und Hauser-Schäublin 2003, 16–17; die Autoren betonen allerdings auch, dass eine angemessene theoretische Auseinandersetzung fehlt.

Erde. Aufgrund der tropischen Lage sind hier, anders als bei den europäischen Gebirgen, selbst noch die Kamm- und Gipfellagen als Lebens- und Wirtschaftsraum nutzbar. Die zentralen Anden gelten als eine der schwierigsten Landschaften überhaupt für menschliche Besiedlung.<sup>56</sup> Das wird jedem Besucher verdeutlicht, der auf unbefestigten Straßen und entlang von gähnenden Abgründen wie ein winziges Insekt in das gigantische Labyrinth der ewigen Gipfel eindringt. Die dünne Luft und die Steigungen lassen jeden Schritt zu einem kleinen Kampf werden. Postmoderne Thesen von der Auflösung des Raumes wirken hier deplatziert.

Schon der Historiker Luis Baudin beginnt sein klassisches Buch zu den Inka mit den Worten: „Es ist unmöglich, vom südamerikanischen Menschen zu sprechen, ohne zuvor die Natur zu Worte kommen zu lassen, denn sie ist die große Herrscherin, sie war es und sie bleibt es.“<sup>57</sup> Ähnlich behauptet Janik die „Dominanz der Naturwirklichkeit im Dasein des lateinamerikanischen Menschen“.<sup>58</sup> Der Druck der „tellurischen Mächte“ erzwingt eine „existentielle Beziehung des Menschen auf die als Kraft empfundene Naturwirklichkeit und ihre Rückwirkung auf sein Dasein“.<sup>59</sup>

Gleichzeitig ist die Betrachtung der andinen Kulturen hervorragend geeignet, um zu zeigen, wie die physischen Barrieren des Raumes überwunden werden. Mediziner und Anthropologen betonen, dass die Völker der Anden physiologisch genau an den extremen Hochgebirgsraum angepasst sind.<sup>60</sup> So gelang es ihnen, in Bereichen dauerhaft zu leben und sogar florierende Hochkulturen aufzubauen, in denen Fremde sich oft nur mit Schwierigkeiten bewegen können. Vor allem aber mit kulturellen Techniken gelang ihnen die Erschließung des Hochgebirges. Systematisch sind selbst Steilhänge und Bereiche über 3000 m über dem Meeresspiegel durch gigantische Bewässerungsanlagen, Terrassierungen, und den Transport von Erde erschlossen worden.<sup>61</sup> Die Anden gelten als eines der wichtigsten Zentren der Welt für die Domestikation von Pflanzen und Tieren.<sup>62</sup> Aus einer „Bergbauern-Kriesenregion“ war dadurch ein „Überschussgebiet“ gemacht worden.<sup>63</sup> Bereits die spanischen Konquistadoren und frühen Staatstheoretiker stehen erstaunt vor der Tatsache, dass ausgerechnet dieser unzugängliche Gebirgsraum von einem der größten Reiche der Welt geeint worden war.<sup>64</sup> Das inkaische *Tabuaninsuyu* (Quechua: Die vier zusammengehörigen Regionen) umfasste ein Gebiet, welches vom heutigen Südkolumbien bis nach Mittelchile reichte. Es überspannte also etwa 4500 km

56 Isbell 1985, 22.

57 Baudin 1987 [1928], 11.

58 Janik 1976, 15.

59 Janik 1976, 16.

60 Für einen generellen Überblick über die ontogenetische Adaption siehe West 1998, 214; zur genetischen Adaption vgl. Eckhardt und Melton 1992, 25–49. Sie wiesen bei Hochlandperuanern ein vergrößertes

Lungenvolumen und verbesserte sanguinale Sauerstoffaufnahme-fähigkeiten nach.

61 Sherbondy 1998, 210–215.

62 Vgl. Benavides 1993, 171, und Golte 1980, 27, für die Domestikation von Nutzpflanzen sowie Bonavia 1991, 87, für die Domestikation der Cameliden.

63 Torre und Burga 1986, 78.

64 Oberem 1990, 467.

Länge bei einer Breite von bis zu 500 km.<sup>65</sup> Zu seiner Unterhaltung war ein Straßennetz errichtet worden, welches an Ausdehnung und Qualität die Römerstraßen überstieg.<sup>66</sup>

Insgesamt kann man festhalten, dass die zentralen Anden sehr geeignet sind, um sich mit Raum, seiner Struktur und seinen Wirkungen auseinanderzusetzen. Gow stellt fest, dass „Andeanists have a thing about space“.<sup>67</sup> Tatsächlich hat sich die andine Anthropologie in vielfältiger Weise mit Raum auseinandergesetzt. Nach Zimmerer lassen sich dabei territoriale beziehungsweise politische, geoökologische und kulturelle Ansätze unterscheiden.<sup>68</sup>

## 2.1.1 Politische und administrative Räume

Die Konquista Amerikas war eine Raumnahme globalen, nie gekannten Ausmaßes. Kaiser Karl der V (Karl I. von Spanien) regierte nach eigenem Anspruch ein Reich, in dem die Sonne niemals untergeht.<sup>69</sup> Den ersten Plünderungen und der militärischen Inbesitznahme folgte eine systematische Ausbeutung, welche die Anlage von Siedlungen und eine planmäßige Verwaltung des Raumes verlangte. Die meisten Chronisten waren Spanier, die selbst mit Verwaltungsaufgaben betraut waren. Daher lenken die kolonialen Quellen zum Andengebiet den Blick vor allem auf einen Raum, dessen Ordnung sich aus einer administrativen Logik ergibt.<sup>70</sup> So ist es vermutlich zu erklären, dass ein wichtiger Teil der historischen Studien zur andinen Raumordnung zunächst auf die politischen und administrativen Strukturen zielt.

Zur administrativen Organisation des inkaischen Reiches ist relativ wenig bekannt. Die Entschlüsselung der administrativen Aufzeichnungen der Inka, die aus Knotenschnüren, sogenannten Quipus bestand, ist bis heute nicht vollständig gelungen.<sup>71</sup> Anhand kolonialer Quellen konnte man immerhin feststellen, dass bereits die Inka den Versuch unternommen hatten, ihr Reich nach sozialen und politischen Vorstellungen zu ordnen. Das Zentrum bildete der Großraum Cuzco. Von hier stammte die inkaische Elite, welche in Provinzhauptorten ihre Obersten Hauptleute (*tocruc*) einsetzte<sup>72</sup>. Sie überwachten den Einzug von Tributen und die Bestellung von Staatsgütern.<sup>73</sup> Ansonsten beließ man der angestammten Verwaltung ihre Autonomie. Vor allem ökonomisch blieb das Reich fast vollständig dezentralisiert. Zwar übernahmen die Inka eine gewisse Umverteilung von Überschüssen, es kam jedoch nicht zur üblichen Ausbildung überregionaler Märkte. Der lokale und regionale Güterumlauf blieb bestehen.<sup>74</sup> Trotz aller

65 Moseley 2001, 7.

66 Humboldt 2004, 140.

67 D. Gow 1978, 199.

68 Zimmerer 1999, 138.

69 Kinder und Hilgemann 2004, 237.

70 Hanke 1980, 13.

71 Oberem 1990, 454–455.

72 Für eine Rekonstruktion der sozialen Differenzierung siehe Rostworowski de Diez Canseco 1988, 1–19.

73 Rowe 1946, 186–192.

74 Oberem 1990, 486.

Voraussetzungen wurde der Übergang zu einem zentralisierten Staat nicht vollzogen.<sup>75</sup> Die inkaische Herrschaft stützte sich nicht auf direkte Kontrolle der Böden, sondern sicherte den Zugang zu Ressourcen und Arbeitskraft.

Über die Verwaltung auf den unteren Ebenen ist vergleichsweise wenig bekannt. Die soziale Basis und daher auch Grundlage der Raumordnung war jedenfalls der *ayllu*. Dies ist eine Verwandtschaftsgruppe, welche sich von gemeinsamen Vorfahren ableitet und gemeinsamen Landbesitz kommunal bearbeitet.<sup>76</sup> Jedem *ayllu* wurde eine *marka* zugewiesen. Sie wird als Anbaueinheit (*unidad de cultivo*) definiert, denn sie umfasste nicht nur Acker- und Weideland, sondern auch das notwendige Wasser.<sup>77</sup> Ihre Nutzung wurde innerhalb der *ayllu* über ein kollektives Landrecht organisiert.<sup>78</sup> Den einzelnen Familien wurde nach ihren Bedürfnissen Land zugesprochen: „jeder gemeine Mann besaß ein *tupu* Land und mit jedem Kind wurde seine Parzelle vergrößert.“<sup>79</sup> Solch ein *tupu* war kein Flächenmaß sondern am Ertrag orientiert. Man berücksichtige die Qualität des Bodens und die Brachezeiten. Immer war es jedoch ausreichend für die Ernährung eines Paares.<sup>80</sup> Vermutlich gab es kaum Privatbesitz. Man verfolgte nicht die direkte Kontrolle von arrondierten Flächen, sondern den Zugang zu unterschiedlichen Höhenstufen beziehungsweise Ökozonen.

Die koloniale Raumordnung ist vergleichsweise gut dokumentiert.<sup>81</sup> Sie beginnt offiziell 1542, als mit der *Real Cédula* durch König Karl den I. von Spanien das Vizekönigreich Peru gegründet wird. Bei dessen Organisation folgt man der kastilischen Tradition und vor allem den Erfahrungen im rückeroberten *Reino de Granada*.<sup>82</sup> Zunächst wurden *reales audiencias* unterteilt, die primär für die gerichtliche Verwaltung wichtig waren. Die eigentlichen politischen und administrativen Einheiten bildeten die *corregimientos*. Sie umfassten riesige Flächen, die in etwa den heutigen Provinzen entsprechen. Ihre Verwalter, die *corregidores*, zumeist Konquistadoren oder ihre Nachkommen, waren die wesentlichen Autoritäten des Vizekönigreiches. Staatliche Beamte, sogenannte *corregidores de indios* wurden auf Provinzebene mit der Verwaltung, Rechtsprechung und Steuereintreibung eingesetzt. Die unterste Verwaltungsebene bildeten Hauptorte (*municipios*), welche auch die umliegenden kleineren Gemeinden kontrollierten. Sie wurden von Stadträten, sogenannten *cabildos*, regiert.<sup>83</sup> Auf lokaler Ebene wurden die indigenen Eliten, die *curacas*, belassen. Selbst dort, wo spanische *encomenderos* eingesetzt wurden, be-

75 Salomon 2007, 140–142.

76 Yaya 2013, 175.

77 Decoster 2007, 33.

78 Martínez 1963, 541.

79 Murra 1978, 63 (Übersetzung A.S.).

80 Rostworowski de Diez Canseco 2005, 27.

81 Für einen Überblick siehe Luque Talavan 1999, 219–52.

82 Eine umfassende Analyse bietet Garrido Aranda 1979, insbesondere 193–203.

83 Für einen generellen Überblick siehe Cáceres Olivera 2004, 173. Die bourbonische Zeit behandelt Fisher 1981, 217; die republikanische Zeit Molina Martínez 2007, 135.

schränkte die Krone ihre Kompetenzen. Die spanischen Könige wollten keine feudale Aristokratie, welche ihre Macht in den abgelegenen Kolonien gefährden könnte.<sup>84</sup>

Insgesamt wird deutlich, dass sich das inkaische System der administrativen Raumordnung mit der spanischen Herrschaft nur schrittweise änderte. Gerade in den ersten Jahrzehnten nach der Eroberung konnten die wenigen Spanier nur die Spitze der Hierarchie des riesigen Inkareiches ersetzen.<sup>85</sup> Grundlegende sozioökonomische Strukturen wurden intakt gelassen. Daher zeigen die kolonialen Territorien nicht die völlige Willkür anderer kolonialer Grenzen. Die administrativen Einheiten sind teilweise recht genau den kulturellen, sozialen und topografischen Gegebenheiten angepasst. Mitunter wurden Territorien von Ethnien unterteilt. Die *ayllus*, das heißt gemeinsam wirtschaftende Großfamilienverbände, wurden jedoch als fundamentale Produktionseinheiten in der Regel bewahrt.<sup>86</sup> Es ging im Wesentlichen um die Abschöpfung der indigenen Arbeitskraft und der Überschüsse.<sup>87</sup> Im Hochland wurde nur ein geringer Teil des Landes privatisiert, dabei handelte es sich häufig um die Umwidmung der ‚Staatsländereien‘ der Inka.<sup>88</sup>

Trotzdem zeitigten die spanischen Reformen bis hinunter auf die lokale Ebene tiefgreifende Veränderungen. Die koloniale Verwaltung folgte wirtschaftlich und damit auch in der Raumordnung einer anderen Logik als die inkaische. Unter den Spaniern wurden die administrativen Strukturen systematisch umgebaut.<sup>89</sup> Politisch war man an der Durchsetzung der absoluten Monarchie, ökonomisch am Aufbau eines merkantilen Wirtschaftssystems interessiert. So wurde die Hauptstadt von Cuzco nach Lima, das heißt zum wichtigsten Überseehafen an die Küste verlegt. In erster Linie ging es um die Ausbeutung der Rohstoffe, insbesondere der Edelmetalle. Die Administration diente ganz wesentlich der Unterhaltung der Minen mit Arbeitskräften. Zudem sollten die Kolonien zum Markt für Manufakturwaren aus dem Mutterland werden.<sup>90</sup>

Die entsprechenden Maßnahmen führten zum Aufstand der indigenen Bevölkerung. Sie wurden jedoch 1572 unter Vizekönig Toledo brutal niedergeschlagen und von einer noch durchgreifenderen Neuordnung des Reiches beantwortet. Sie beinhaltete massive Umsiedlungen der indigenen Bevölkerung in sogenannte *reducciones*. Dies waren Orte nach spanischem Vorbild. So sollte die Verwaltung der Bevölkerung und des Landes erleichtert und insbesondere eine stabilere Versorgung der Minen mit Arbeitskräften erreicht werden.<sup>91</sup> Zugleich wollte man auf diese Weise die ethnischen Gruppen und *ayllus* isolieren und Aufstände erschweren.<sup>92</sup>

84 Vgl. Tovar Pinzón 1995, 10 und Vollmer 1990, 636.

85 Sánchez Sorondo 2009, 111.

86 Guerrero Barba 2010, 183.

87 Tovar Pinzón 1995, 10.

88 Vgl. Sempat Assadourian 1982, 295–300.

89 Umfassend herausgearbeitet bei Sempat Assadourian 1982, 277–321.

90 Latasa Vassallo 1997, 578–581 und Sempat Assadourian 1982, 18.

91 Lorandi 1988, 235–259.

92 Palermo und Boixados 1991, 39.

Trotzdem kam es gegen Ende der Kolonialzeit erneut zu ausgedehnten Revolten unter Tupac Amaru II. In der Reaktion führt die administrative Reform der bourbonischen Könige zur weitgehenden Auflösung der *corregimientos* und Gründung der umfassenderen *intendencias* nach französischem Vorbild.<sup>93</sup> Die *intendencias* sind an den Bistümern orientiert und fassen mehrere *partidos* zusammen. Der Intendant bekam weitgehende juristische, finanzielle und militärische Vollmachten.<sup>94</sup>

Im Ergebnis dieses Prozesses entstand eine noch stärker auf die Metropolen ausgerichtete, streng hierarchische soziale und räumliche Gliederung. Sie diente weniger einer funktionalen Differenzierung, sondern vor allem der Delegation von Macht. Die übergeordneten Autoritäten werden auf unteren Ebenen repräsentiert. Die administrativen Einheiten werden jeweils auf einen Hauptort und seine Interessen hin ausgerichtet. So wird die Zentralisierung also auf den unterschiedlichen Ebenen nach dem gleichen Muster wiederholt.<sup>95</sup>

Dieses System ändert sich 1821 mit der Auflösung des Vizekönigreiches und der Gründung der Republik nur unwesentlich.<sup>96</sup> Zwar werden sofort Reformen der politischen und administrativen Ordnung in Angriff genommen. Diese sind jedoch wesentlich formaler Natur.<sup>97</sup> Die kolonialen *intendencias* wurden durch Departments ersetzt, die *corregimientos* durch Provinzen. Die *partidos* wurden zu Distrikten ernannt und die *cabildos* zu *municipalidades*. Zur Schaffung von Ämtern wurden einige neue Departements und Provinzen gegründet. Abgesehen von dieser Fragmentierung blieben die politisch administrative Gliederung und ihre Organe nahezu unverändert erhalten. Zs Friz Burga stellt nach der Analyse kolonialer, republikanischer und aktueller Karten fest, „dass die territoriale Ordnung auf Basis der Strukturen konstruiert wurde, welche aus der Kolonialzeit überkommen sind.“<sup>98</sup>

Die Vernachlässigung der ländlichen Zonen spitzte sich in republikanischer Zeit sogar noch zu. Die lokalen mestizischen Eliten ersetzten die globaler agierenden Spanier. Die indigenen Mehrheiten wurden noch stärker ausgeschlossen. Diese Situation wurde im 20. Jahrhundert noch weiter ausgebaut und ist besonders problematisch für die ländlichen Gebiete. Die seit dem Bürgerkrieg der 80er und 90er Jahre in Angriff genommenen Reformen zur Dezentralisierung beginnen diese Zustände nur langsam zu ändern.<sup>99</sup> 1980 wird das Wahlrecht für Analphabeten, das heißt weite Teile der ländlichen und indigenen Bevölkerung, zugelassen. Damit gelingt es zunehmend, auf nationaler Ebene repräsentative Regierungen zu erreichen und auch im ländlichen Raum indigene

93 Guzmán Herrera 2000, 169–172.

94 Luque Talavan 1999, 225–228.

95 Guerrero Rincón und Gutiérrez Ramos 1996, 116.

96 Zs Friz Burga 1998, 19.

97 Cuadros Muñoz 1984, 8–21.

98 Zs Friz Burga 1998, 21 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: iii).

99 Torres Seoane 2008, 17–21.



Kandidaten durchzusetzen. Viele indigene Gemeinden erreichen die Anerkennung als *comunidades* und *centros poblados*, um stärkere politische Autonomie durchzusetzen.<sup>100</sup>

Allerdings handelt es sich dabei vielfach um symbolische Schritte. Dies zeigt sich beispielsweise darin, dass kaum eine Umverteilung der für eine Handlungsfähigkeit notwendigen Mittel erlangt wird. 1998 beanspruchte die Zentralregierung 92% der Steuereinnahmen, während die 2,014 *gobiernos municipales* gerade die übrigen 8% zur Verfügung hatten.<sup>101</sup> Indigene Gemeinden, häufig geführt als *centros poblados* (früher *anexo*), erhalten weder Gelder für politische Vertreter (*regidores*) noch für staatliche Aufgaben, wie Schulen oder andere Infrastruktur.

Damit bleibt man im ländlichen Raum weiterhin stark auf traditionelle Strategien der Selbstorganisation zurückgeworfen. Noch immer werden die Provinzen definiert als: „ein geoökonomisches System, welches die natürlichen und humanen Ressourcen besitzt, die eine produktive Basis seiner Entwicklung ermöglichen.“<sup>102</sup> Die bäuerlichen Gemeinden beschreibt man als

integriert durch Familien, welche bestimmte Territorien bewohnen und kontrollieren. Diese Familien werden durch gemeinsame Herkunft sowie ökonomische und kulturelle Bande zusammengehalten, welche im gemeinsamen Besitz des Bodens, der kommunalen Arbeit und der gegenseitigen Hilfe zum Ausdruck kommen.<sup>103</sup>

Dies entspricht völlig der Beschreibung des inkaischen *ayllu*, als „einer Gruppe, welche durch gemeinsame Herkunft, kommunale Arbeit und gemeinschaftlichen Besitz sowie Religion und Blutsbande vereint sei.“<sup>104</sup> Auf lokaler Ebene ist man damit bis heute nach traditionellen Mustern organisiert. Verwaltungseinheiten und gerade auch Gemeinden und indigene Gemeinschaften spiegeln ein gewachsenes kollektives sozio-räumliches Bewusstsein wieder. Sie stellen ein zentrales Moment der Identität der Bevölkerung dar und bilden daher verständlicherweise einen wichtigen Bezugspunkt für ethnologische Studien.

Allerdings zeigt sich auch immer wieder, dass die soziale Realität erstaunlich unbeeindruckt von den Ansprüchen der Administration bleibt. Viele sozioökonomische Interaktionen laufen quer zu den politischen Strukturen.<sup>105</sup> Etwa trifft man Bauern, welche Mitglied mehrerer Gemeinden sind, um Zugang zu umfangreicheren Nutzflächen zu erhalten. Kommunale und ethnische Territorien überlappen einander.<sup>106</sup> Landnutzung und Kooperationen werden zum Teil selbst über Staatsgrenzen hinweg auf

100 Remy 2008, 11–15.

101 Cieza Pérez 2011, 21.

102 El presidente de la República de Perú 1990 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: iv).

103 Comunidades Campesinas 1987 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: v).

104 Martínez 1963, 541 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: vi).

105 Berríos Llanco 2010, 89.

106 Zimmerer 2002, 37; Zimmerer 1999, 135–137.

rechterhalten.<sup>107</sup> Dies sind vermutlich die Gründe, warum in rezenten ethnologischen Feldstudien weniger die politischen Vorgaben, sondern die Prinzipien der bäuerlichen Organisation thematisiert werden.

### 2.1.2 Vertikalität – Geoökologische und wirtschaftsstrategische Raumordnung

Die Raumkonzeption der andinen Anthropologie wird seit den 70er Jahren in erster Linie von den Umweltstudien geprägt.<sup>108</sup> Zahlreiche ethnographische und ethnohistorische Arbeiten haben deren Ansätze direkt übernommen. Die andine Raumordnung wird dabei entlang des Modells der Vertikalität verstanden.<sup>109</sup>

Der Begriff Vertikalität bezeichnet in der Geographie den besonders ausgeprägten dreidimensionalen Landschaftsaufbau der Gebirge, der durch markante Höhenunterschiede charakterisiert ist. Damit wird die Abhebung von eher flächenhaft zweidimensional strukturierten Ebenen ausgedrückt.<sup>110</sup> Die Vertikalität geht jedoch nicht nur als Raumstruktur in die geographische Betrachtung ein. Sie impliziert eine Vielzahl von resultierenden räumlichen Aspekten, die das Leben im Hochgebirge bestimmen. Besonders augenfällig ist etwa die Steilheit des Geländes und die resultierende Reliefenergie.<sup>111</sup> Insofern bedingt sie unmittelbar die Intensität und Geschwindigkeit vieler Naturprozesse, wie die Fließgeschwindigkeit der Gebirgsgewässer oder die Erosion des Bodens. So lassen sich in den zentralen Anden weniger als 2% des Landes für den Feldbau nutzen (im Gegensatz zu ca. 40% in Deutschland).<sup>112</sup>

Dazu kommt, dass sich die klimatische Variation und die mikroklimatische Vielfalt mit zunehmender Höhenlage vergrößert. Die Sonneneinstrahlung wird stärker, während der Luftdruck und der Wasserdampfdruck mit der Höhe abnehmen. Somit sind die Energiewechsel viel ausgeprägter als im Tiefland.<sup>113</sup> Diese Situation bewirkt auf kürzester Distanz Kontraste des Klimas, der Vegetation und des ökologischen Landschaftsaufbaus, die in Tiefländern sonst nur über Entfernungen von kontinentalem Ausmaß begegnen. Zwischen tropischem Regenwald und tundraartigen Dauerfrostböden der hohen Puna liegt oft nur eine halbe Tagesreise.

Ein übliches Maß dieser Diversität ist das Lebenszonenmodell von Leslie Holdridge.<sup>114</sup> Von den insgesamt 101 Lebenszonen nach Holdridge werden in Peru 84 nachgewiesen.<sup>115</sup> Dies vermittelt in Anbetracht von 0.86% der Landfläche der Welt ei-

107 Persönliche Mitteilung von Prof. Jürgen Golte.

108 Denevan 2001, 3–9; Skar 1997, 139–156; für die Archäologie siehe Adán, Uribe und Urbina 2007, 183–184.

109 Cunha und Price 2013, 302–303; Maxwell 2011, 465; Zimmerer 1999, 136.

110 Troll 1966, 54–56.

111 Stahr und Hartmann 1999, 173.

112 Isbell 1985, 22.

113 Earls 2005. Dieser Effekt ist in tropischen Hochgebirgen besonders stark ausgeprägt (vgl. Richter 1981, 12).

114 Holdridge 1967.

115 Ochoa 1999, 19.

nen Eindruck von der Komplexität dieses Landes. Zu beachten ist dabei zusätzlich, dass nur etwa 30% des Territoriums in den Berggebieten der Anden liegt, in welchen die Mehrzahl der Lebenszonen vorkommen.

Es ist wichtig zu sehen, dass die Lebenszonen wegen der Zerklüftung des Gebirges nicht zusammenhängen. Vielmehr sind sie wie Archipele diskontinuierlich über weite Flächen verteilt. Ihre Zahl hängt von der Feinheit der Einteilung ab, in welcher sie betrachtet werden. Zusammenfassend halten Flannery *et al.* fest: „Das Umweltgefälle zwischen schneebedeckten Berggipfeln und den Flusstälern ist so komplex, daß alle publizierten Beschreibungen Vereinfachungen sind.“<sup>116</sup> Die verbreitete indigene Klassifikation reduziert diese Vielfalt zunächst auf vier vertikal aufeinanderfolgende ökologische Flure oder Landschaften namens *yunga*, *quechua*, *suní* und *puna*. Die *yunga* entspricht etwa der prämontanen oder unter-subtropischen Zone (500–2500 Meter über Meereshöhe), die *quechua* der unteren montanen Zone (2500–3500 Meter). Die *suní* entspricht der oberen montanen Zone (3500–4100 Meter) und die *puna* der subalpinen Stufe (4100–4600 Meter). Die Zonen werden nicht über Messdaten, sondern über die Nutzung, charakteristische Eigentumsverhältnisse und über eine spezifische sozio-kulturelle Organisation definiert. In der *quechua* im Talgrund baut eine überwiegend bäuerliche Bevölkerung Getreide, Knollenfrüchte und Gemüse an, während die *puna* zumeist von Hirten mit extensiver Haltung von Lama- und Alpaka-Herden genutzt wird. Dazwischen bildet die *suní* einen Übergangsbereich.<sup>117</sup>

Diese vertikale Gliederung bildet den Rahmen für eine lokal noch feinere Einteilung. Hierbei werden vielfältige Parameter, wie etwa Sonneneinstrahlung, Frostgrenze, Winde, Regenfall und Bewässerung sowie die Qualität der Böden berücksichtigt.

Angepasst an diese Bedingungen werden die Anbaupflanzen gewählt. Beispielsweise ist es üblich, allein in einem Dorf an die 200 unterschiedlichen Kartoffelsorten zu finden.

Dieses hochkomplexe Umweltmanagement ist bis heute noch nicht vollständig verstanden. Klar ist aber, dass die diversen Zonen sowohl lokal als auch regional entlang der vertikalen Raumachse zu Systemen größerer Reichweite artikuliert werden.

Austauschbeziehungen zwischen verschiedenen Höhenstufen erregten zeitig das Aufsehen der Ethnohistoriker. Louis Baudin spricht bereits 1928 vom vertikalen Handel.<sup>118</sup> Doch erst zum Ende der 70er Jahre wird der Tatsache verstärkte Aufmerksamkeit geschenkt. 1967 entwirft Condarco Morales die Idee von großen symbiotischen Zonen, welche eine Anpassung an den Hochgebirgsraum der Anden darstellen.<sup>119</sup> Dabei unterscheidet er zwei Arten. Zunächst verweist er auf quer zu den Kordilleren gelegene Zonen. Diese verbinden unterschiedliche Höhenstufen auf beiden Seiten der Anden

116 Flannery, J. Marcus und Reynolds 1989, 11.

117 Quilter 2013, 32.

118 Baudin 1987 [1928], 164.

119 Condarco Morales 1970, 554.

mit Hochtälern und dem Altiplano. In einem späteren Schritt seien diese im Laufe der Staatenbildung horizontal zusammengeschlossen worden.

Etwa zeitgleich, aber unabhängig von Condarco Morales, veröffentlicht Murra erste Untersuchungen zu diesem Thema.<sup>120</sup> Seine Theorie von der vertikalen Kontrolle eines Maximums an ökologischen Höhenstufen formuliert er 1972.<sup>121</sup> Sie ist entworfen, um die Unifikationsbewegungen und Reichsgründungen in vorspanischer Zeit zu erklären. Vor allem ist sie aus der historischen Forschung und der Annäherung an die Ökonomie des Inkareiches hervorgegangen. So verdeutlicht Murra sein Modell mit fünf Fallstudien für die Zeit um die spanische Invasion, das heißt für das Jahrhundert von 1460 bis 1560. Dabei zeigt er, dass die Kontrolle von *archiepiélagos verticales* bei geografisch weit voneinander entfernten Ethnien mit differenter politischer und ökonomischer Organisation praktiziert wurde.

Darauf fußend bestimmt Murra die vertikale Kontrolle über ein Maximum an ökologischen Höhenstufen als panandines Ideal.<sup>122</sup> Gleichwohl ist Murra intensiv bemüht die Grenzen seines Modells abzustecken.<sup>123</sup> So wird nach seiner Definition vertikale Nutzung durch direkte Kontrolle von Flächen in verschiedenen Höhenstufen, etwa mittels Außenposten in der *puna*, gewährleistet. Als entscheidendes Kriterium bestimmt er weiterhin, dass die Kolonisten ihre vollen Rechte beziehungsweise ihren Besitz im Heimatort behalten, ihre Felder von der Gemeinschaft bewirtschaftet werden. Bezüglich des geografischen Rahmens legt er eine nördliche Grenze auf der Höhe von Cajamarca fest. Zeitlich sieht Murra sein Modell auf die prähispanische und frühkoloniale Zeit begrenzt. Die einschneidenden kolonialen Reformen, insbesondere die Zwangsumsiedlungen und die Einführung der Residenzpflicht, hätten die vertikale Organisation völlig zerschlagen oder doch stark reduziert. Daher sei das Modell des vertikalen Austausches heute in seiner reinen Form nicht mehr anzutreffen. Zeitgenössische Formen werden als Dekadenzprodukte abgewertet. Entsprechend sieht Murra das Modell vor allem für ethnohistorische Fragen relevant.<sup>124</sup>

Trotzdem wirkte Murra inspirierend auf die ethnologische Forschung. Eine Region in der das System mehrfacher Residenzen nach wie vor praktiziert wird, beschreibt Platt.<sup>125</sup> Er berichtet von den zähen Auseinandersetzungen um die Kontrolle in den *valladas* in der Umgebung von La Paz. Schoop dokumentiert, dass selbst dort, wo unmittelbare Kontrolle über Land in anderen Höhenstufen verloren gegangen ist, häufig die traditionellen Austauschbeziehungen erhalten bleiben.<sup>126</sup> Golte erweitert das Verständnis der vertikalen Organisation der andinen Landwirtschaft um eine neue Dimension.<sup>127</sup> So belegt er, dass Vertikalität auch auf lokaler Ebene ein generelles Leitmotiv

120 Murra 1964, 421–442.

121 Murra 1972.

122 Murra 1972, 429–430.

123 Murra 2002, 126–131.

124 Murra 2002, 139.

125 Platt 1982.

126 Schoop 1984, 51–52.

127 Golte 1980, 24–29.

bäuerlichen Wirtschaftens darstellt. Die mikrovertikale Organisation ermöglicht zeitlich versetzte Anbauzyklen und damit die ganzjährige Nutzung der Arbeitskraft. Erst so könne die äußerst geringe Arbeitsproduktivität der andinen Hochgebirgswirtschaft kompensiert werden.<sup>128</sup>

Das Management dieses komplexen vertikalen Wirtschaftssystems gelingt nur durch eine sehr effektive soziale Organisation, die weitgehend regional und lokal organisiert werden muss. Bereits von Murra war das Sozialsystem als direkte Antwort auf die klimatischen und landwirtschaftlichen Herausforderungen verstanden worden.<sup>129</sup> Zahlreiche anthropologische Untersuchungen bestätigen diese Annahme. Kommunale Feiern und Rituale organisieren den interzonalen Austausch oder markieren die Zeitpunkte der Aussaat und Ernte der verschiedenen Feldfrüchte in unterschiedlichen Höhenstufen.<sup>130</sup> Dorfkapellen und Kreuze markieren die Übergänge zwischen Höhenstufen.<sup>131</sup> Auf familiärer Ebene werden Verwandtschaftsbeziehungen gesucht, welche den direkten oder indirekten Zugang zu unterschiedlichen Höhenstufen sichern. Ebenso folgen die Siedlungsmuster und kommunalen Strukturen in vielen Fällen klar der vertikalen Logik.<sup>132</sup> Orte sind häufig in ein oberes (*hanan*) und ein unteres Viertel (*urin*) geteilt.<sup>133</sup> Das Zentrum (*chawpi*) bildet der zentrale Versammlungsort mit der Kirche. Typischerweise sind bäuerliche Gemeinden so gelegen, dass sie sowohl Zugang zu den oberen Stockwerken als auch den tieferen Tälern haben.<sup>134</sup> Abhängige Satellitensiedlungen sichern die Kontrolle weiter entfernter Ökozonen.<sup>135</sup>

Zusammenfassend kann man feststellen, dass das Modell der Vertikalität sehr gut geeignet ist, um die besondere Organisation der zentralen Anden zu verstehen. Es ist unmittelbar an die emische Klassifikation des Raumes angelehnt. Es setzt sich mit den ökologischen Bedingungen der kulturellen Entwicklung auseinander und kann die sozio-ökonomischen Konzeptionen als Anpassung an den Hochgebirgslebensraum erklären. Auf diese Weise kann es die Komplexität des agrarischen Wissens und die Rationalität andiner Organisation und Raumordnung anerkennen. Anders als die soziopolitischen Raumkonzepte macht es den indigenen Erfindungsgeist und die soziokulturelle Leistung bei der Anpassung an einen extremen Lebensraum sichtbar. Die Schwierigkeiten des Raumes, seine vertikale Struktur und die Dynamik der Naturerscheinungen werden

128 Weitere Studien zur Vertikalen Kontrolle bieten Dollfus 1996, Saignes 1985 sowie Saignes und Morlon 1996. Für einen Überblick siehe Pease 1985 und zur archäologischen Perspektive Onuki 1985, 339–356.

129 Murra 1985, 120.

130 Vgl. dazu García Miranda 1989, 64, und Urton 1981, 49. García Miranda 1989, 65–67, listet zudem die verschiedenen Formen des interzonalen Tausches.

131 Isbell 1985, 57.

132 Eine detaillierte Analyse von der inkaischen Zeit bis in die Gegenwart bietet Golte 1980, 53–80.

133 Zur dualen Organisation vgl. N. D. Cook und A. P. Cook 2007, 21–23, und Rostworowski de Diez Canseco 1999, 785, sowie Gelles 1995, 710–742.

134 Isbell 1985, 44.

135 Golte 1980, 62.

in Vorteile verwandelt. So ist es verständlich, dass sich das Modell der Vertikalität als Grundkonzept der andinen Anthropologie durchgesetzt hat.

Trotzdem müssen auch die Limitationen des Modells im Auge behalten werden. Diese resultieren vor allem daraus, dass es sich letztlich um ein idealtypisches Konzept handelt. Es verfolgt also nicht eine abbildende Beschreibung, sondern ist entlang einer zweckrationalen Logik konstruiert<sup>136</sup>. Dabei wird die „einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte“ verfolgt, um deren Kulturbedeutung hervorzuheben.<sup>137</sup> So dient das Modell der Vertikalität dazu, ökologische Faktoren zu veranschaulichen, die als ökonomische Zwänge relevant werden. Dieser Reduktionismus ist einerseits sehr nützlich, um die Klarheit der Analyse zu steigern. Andererseits führt er bei alleiniger Anwendung zu Schwierigkeiten.

Unter dem Deckmantel des Begriffs lässt sich beispielsweise ein Rückfall in eine ontologische Begrifflichkeit des Raumes beobachten. Raumorganisation wird letztlich nicht als historisch bedingte Größe behandelt.<sup>138</sup> Diachron und synchron verschiedene Anbauregimes können nur schwer erklärt werden. Zimmerer stellt fest: „most accounts of vertical agroecology show land use as static and merely as a sort of spatial container for farming.“<sup>139</sup> Wie beim Konzept politischer Räume wird mit dem Modell der Vertikalität somit ein weitgehend objektiver Raumbegriff suggeriert, der in seiner Schwerfälligkeit nicht immer angemessen erscheint, um der Dynamik der sozialen Phänomene gerecht zu werden.

Problematisch ist in diesem Zusammenhang gerade auch, dass ein Zusammenfallen der ökologischen mit den ökonomischen, sozialen und religiösen Funktionsräumen nahegelegt wird. In den vertikalen Modellen bezeichnet Raum die Gesamtheit der genutzten ökologischen Zonen. Der nicht bewirtschaftete Boden wird nicht erfasst. So erscheint es, „als bestünde die Umformung der Natur nur aus Gebrauchsproduktion“.<sup>140</sup> Dabei hatte schon Leroi-Gourhan verdeutlicht, dass die direkte Beherrschung nur Teil eines umfassenderen Unternehmens der symbolischen Domestikation des gesamten Raumes ist, inklusive der nicht bewohnten Gebiete, der Unterwelt und des Himmels.<sup>141</sup> Tatsächlich ist es auffallend, dass in den Anden gerade die unzugänglichen Bergregionen eine wichtige Rolle für die Raumordnung spielen. Es sind primär die vereisten Gipfel, welche die sakrale und politische Struktur des inkaischen Reiches definierten.<sup>142</sup> Ethnologische Befunde zeigen, dass sie bis heute eine zentrale Rolle bei der Wahrnehmung und dem Umgang mit der Landschaft spielen und sogar als Hort der Produktivkräfte des Landes verstanden werden.<sup>143</sup> Offensichtlich kann die Bedeutung von Räumen und

136 Dazu Weber 1988 [1922], 190–191, 559–561.

137 Weber 1988 [1922], 191.

138 Vgl. Murra 1972, 450, und Salomon 1985, 511.

139 Zimmerer 1996, 20.

140 Eisel 1987, 90.

141 Leroi-Gourhan 2006 [1965], 232.

142 Vitry 2008, 50–63.

143 Vgl. Sánchez Garrafa 1999, 132–163, und Isbell 1985, 59.

topographischen Elementen geradezu im Gegensatz zu den Anforderungen unmittelbaren wirtschaftlichen Nutzens und der politischen Ordnung stehen. So betont der Jesuit Arriaga bereits in der Kolonialzeit:

Und alle [Indígenas], insbesondere die Oberhäupter der ayllus [Familienclans, A.S.], kennen und nennen ihre pacarinas [mythische Stätte ihres Ursprungs, A.S.]. Und diese sind einer der Gründe, warum sie die reduccion [Zwangsumsiedlung, A.S.] ihrer Dörfer verweigern und lieber an ungünstigen und arbeitsaufwändigen Orten leben. Ich habe einige gesehen, bei denen man fast eine spanische Meile [etwa 6 km, A.S.] für Wasser gehen muss und viele, die man nur zu Fuß ersteigen kann. Der Hauptgrund, den sie angeben ist stets, dass sich dort ihre pacarina befinde.<sup>144</sup>

Das Zeugnis macht unmissverständlich deutlich, dass räumliche Ordnung in den Anden nicht ausreichend mit den naturräumlichen Bedingungen oder den Vorgaben politischer Verwaltung erklärt werden kann. Für ein realistischeres Bild müssen der affektive Umgang mit dem Land, die ästhetische, die symbolische und insbesondere auch religiöse Dimension berücksichtigt werden.<sup>145</sup> Gegen den naturalistischen Reduktionismus ist eine kulturanthropologische Interpretation zu setzen.<sup>146</sup>

### 2.1.3 Symbolische Räume in den Anden

In der Tat unterstreichen zahlreiche archäologische, historische und ethnologische Arbeiten, dass Räume in den Anden ganz wesentlich symbolisch wahrgenommen und gestaltet wurden beziehungsweise werden.<sup>147</sup> Anstöße dafür gingen vor allem vom Ethnohistoriker Tom Zuidema aus.<sup>148</sup> In seinem berühmten „The Ceque System of Cuzco“ beschrieb er, wie die Inka den Raum vor allem auch entlang symbolischer Strukturen ordneten.<sup>149</sup> Insbesondere arbeitete er die intensiven Bezüge zwischen sozialer Formation und der Landschaft heraus.

Inzwischen sind alle großen Kulturkomplexe des zentralen Andenraumes in diesem Sinne von Archäologen beschrieben worden.<sup>150</sup> Übereinstimmend wird sichtbar, dass Raum systematisch entlang kosmologischer Modelle verstanden und geprägt wird.<sup>151</sup>

144 Arriaga 1992 [1621], 21 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: vii).

145 Vgl. Cosgrove 1998, xiii–xiv; Schama 1995, 14 sowie Luig und Oppen 1995, 29–50.

146 Luig und Oppen 1997, 6.

147 Die Wirkung der Anden auf zeitgenössische Schriftsteller und Maler dokumentiert Wilson 2009.

148 Mitchell 1994, 44.

149 Zuidema 1995 [1964].

150 Einen allgemeinen Überblick gibt Brignardello 2000. Für Chavín de Huántar siehe Burger 1992, für Paracas siehe A. Paul 1991, für Moche siehe Benson 2012, für Nasca siehe Reinhard 1983, für Tiwanaku siehe Kolata und Ponce Sanguines 1992, und für die Inka siehe Rivasplata Varillas 2010.

151 Rivasplata Varillas 2010, 59.

Es werden Bezüge zwischen Architektur und umgebendem Naturraum hergestellt.<sup>152</sup> Pyramiden oder Opfersteine imitieren die umgebenden Berge.<sup>153</sup> Bauten und andere Strukturen sind auf besondere Berge oder Himmelskörper ausgerichtet.<sup>154</sup> Zeremonielle Zentren sind an symbolischen Stellen der Landschaft platziert worden.<sup>155</sup> Heilige Orte müssen jedoch nicht notwendig an die großen Zentren und ihre Sakralbauten gebunden sein.<sup>156</sup>

Ethnohistoriker, die wegen ihres Zugangs zu sprachlichen Überlieferungen die imaginativen Dimensionen stärker berücksichtigen können, belegen, dass Ortslagen und Raumordnungen ganz wesentlich mythisch begründet waren. Ein hervorragendes Beispiel ist die vom mestizischen Chronisten De la Vega übermittelte Gründungsgeschichte Cuzcos und des inkaischen Reiches:<sup>157</sup> Nachdem die ersten Inka durch die Sonne auf die Welt gesandt wurden, begaben sie sich auf eine lange, gefährliche Wanderung. Am Endpunkt wird Cuzco, wörtlich Nabel, der Mittelpunkt des Reiches gegründet. Die Stationen der Rast und Schauplätze besonderen Geschehens, markiert durch Felsen und Quellen, formten die heilige Landschaft der Umgebung.

Bei der Ankunft der Spanier waren über 300 dieser Landschaftselemente entlang von aus dem Stadtzentrum heraus gezogenen virtuellen Linien (*ceques*), integriert und wurden von adligen Familien und bestimmten sozialen Gruppen betreut.<sup>158</sup> Die Stadt selbst wird entlang kardinaler Achsen in Hälften und Viertel geteilt. Das spätere Reich wird ausgehend davon in vier Teile geordnet. Cuzco selbst wird Vorbild für alle weiteren Zentren. Selbst Orte zweiter oder dritter Ordnung wurden in diesem Sinne gestaltet.<sup>159</sup> Bauwerke und architektonische Elemente wurden übertragen und erhielten dieselbe Bezeichnung.<sup>160</sup> Selbst die Namen von Landschaftselementen wurden wiederholt.<sup>161</sup> Auf diese Weise wurde die räumliche Organisation des Kernlandes auf das ganze Reich übertragen. Es ergibt sich das Bild eines umfassend und kohärent geordneten Raumes. Diese ausgefeilte symbolische Raumordnung war offensichtlich ein zentrales Instrument bei der Integration des Reiches. Über sie wurde die inkaische Kosmovision verbreitet, welche die inkaische Machtposition und ihre Hierarchien bestätigte.<sup>162</sup> Kultureller Raum erscheint somit primär als Mittel der Durchsetzung von Macht.<sup>163</sup>

In Anbetracht dessen verwundert es nicht, dass die spanischen Invasoren versuchten, diese Bezüge zu zerstören oder zu überschreiben. Der autochthone Kult wurde ver-

152 Niles 1992, 348–349; Lanata 1997, 151–165.

153 Konkrete Beispiele gibt Niles 1992, 357. Van Hagen und Morris 1998, 183 fassen zusammen: „[Inka] architects harmonized architecture and sacred geography, framing views of nearby mountains in doorways and windows and even carving some stones to echo the mountains' shapes.“

154 Aveni 2003, 164–165; Bauer und Dearborn 1995, 35.

155 Acuto 2005, 227.

156 Sallnow 1987, 89; Evans 1985, 80–94.

157 De la Vega 1983 [1617], 16–26.

158 Bauer 1998, 6–12; Zuidema 1995 [1964], 1.

159 Acuto 1999, 66.

160 Farrington 1998, 53–59.

161 Hyslop 1987, 64.

162 Acuto 1999, 68; Silverblatt 1988, 97.

163 Acuto 2009, 267.



boten. Indigene Mythen und ihre Gestalten ersetzte man mit biblischen Versionen. Die Architektur inkaischer Macht wurde niedergerissen. Heilige Orte wurden mit eigenen Gebäuden oder Symbolen besetzt. Über den Tempeln wurden Kirchen erbaut. Die Gräber der Ahnen und ihre Mumien wurden zerstört.

Einigen Autoren zufolge waren die Spanier damit weitgehend erfolgreich. Zuidema deutet an, dass die Organisation der rituellen Landschaft die Kolonialzeit nicht überlebt habe.<sup>164</sup> Sallnow zeigt auf, wie regionale und translokale rituelle Bezüge nach den indigenen Rebellionen der frühen Kolonialzeit und insbesondere im Rahmen der Toledischen Reformen systematisch zerstört wurden, um die gemeinsame indigene Identität, den politischen und sozialen Zusammenhalt aufzulösen.<sup>165</sup> Maccormack führt vor, wie selbst der symbolische Gehalt einzelner Landschaftselemente bereits in den ersten Jahren der kolonialen Herrschaft ausgelittet wurden.<sup>166</sup> Den Spaniern sei es nicht gelungen, diese Leerstellen anschließend neu zu füllen. Im Ergebnis zeige sich eine völlig desintegrierte und symbolisch entleerte Landschaft.<sup>167</sup>

Andere Autoren belegen allerdings, dass grundlegende symbolische Strukturen und Funktionen des Raumes überdauerten.<sup>168</sup> Sie seien lediglich ins Verborgene verdrängt und auf imaginative Bezüge begrenzt wurden.<sup>169</sup> Beispielsweise wird erkennbar, wie als Antwort auf die Zerstörungen mythisch oder rituell die Bedeutung von unbebauten Orten und vor allem der Landschaft hervorgehoben wurde.<sup>170</sup> Bis heute spielen heilige Berge und Seen der inkaischen Mythologie eine hervorragende Rolle in der indigenen Kosmologie.<sup>171</sup> Historische Erinnerungen, so zeigt Santos Granero, wurden als „topographic writing“ in die Landschaft eingeschrieben.<sup>172</sup> Ebenso werden die Narrative von Gründungsmythen an die Landschaft geknüpft. Die Herkunft von sozialen Gruppen ist immer an Elemente der Landschaft gebunden.<sup>173</sup> Häufig wird Landschaft selbst als soziales Gegenüber erfahren.<sup>174</sup> Berge und Seen wandeln in menschlicher Gestalt über die Erde. Flüsse und Berge werden mit Teilen des menschlichen Körpers analogisiert.<sup>175</sup> Felder werden als lebende Organismen behandelt, die spiritueller Pflege und Zuwendung bedürfen.<sup>176</sup> Van den Berg bekräftigt, dass es dieser Prozess der Vergesellschaftung des Landes sei, aus dem die räumlichen Bezüge bis heute wesentlich hervorgingen.<sup>177</sup>

Im Überblick lässt sich feststellen, dass symbolische Aspekte des Raumes in den andinen Studien umfangreich beschrieben und untersucht wurden. Allerdings fällt auf,

164 Zuidema 1995 [1964], 20.

165 Sallnow 1987, 55–63.

166 Maccormack 1998, 320–322, zufolge sei der Vorgang bereits zur Zeit *Guaman Pomas*, das heißt im 16. Jahrhundert, weitgehend abgeschlossen gewesen.

167 Maccormack 1998, 320.

168 Abad Pérez 2009, 103–127, zeigt dies am Beispiel des Apu Pariaqaqa, Topic 1992, 42–51, am Beispiel der Provinz Huamachuco.

169 Corr 2010, 36.

170 Griffiths und Balañas Pérez 1998, 239, 263.

171 Isbell 1985, 59; Allen 1988, 73–84.

172 Santos Granero 1998, 128.

173 Descola 1992, 112.

174 Rozas Álvarez 1989, 53.

175 Bastien 1985, 595.

176 Chambi Pacoricona 2007, 123.

177 Van den Berg 1989, 118–119.

dass symbolische Raumkonzepte weitgehend unreflektiert verwendet werden.<sup>178</sup> Selbst zentrale Begriffe, wie der der Landschaft, bleiben in der Regel undeutliche Sammelbezeichnungen, welche an sich unzusammenhängende Forschungsdaten zusammenbinden. Die Rekonstruktion einer Landschaft besteht dann etwa in der Aufzählung wichtiger Orte oder topographischer Elemente und ihrer Bedeutung, ohne sichtbar zu machen, wie diese untereinander in Beziehung gesetzt werden.<sup>179</sup>

Auffallend ist darüber hinaus, dass symbolische Räume häufig als zeitloses, statisches Phänomen beschrieben werden. Moore spricht treffend von einer „landscape of the dead“.<sup>180</sup> Ein Grund dafür könnte sein, dass selbst ethnologische Arbeiten ihre Fragen häufig aus der historischen Perspektive entwickeln. Es geht letztlich um ein besseres Verständnis der inkaischen Kultur.<sup>181</sup> Betont wird daher die jahrtausendealte, enge Verbindung der Bewohner mit ihrem Land. Die Dynamik des Wandels wird dabei nicht selten unterschlagen. Im Ergebnis erscheint ein relativ starres Bild symbolischer Räume. Die Frage der Formation wird, wenn überhaupt, für die Vorzeit behandelt. Dies erklärt sich möglicherweise aus dem primären Bezug auf Mythen. Die räumlichen Wirkungen ritueller Handlungen werden nicht beachtet oder bleiben zumindest ein untergeordneter Aspekt der ethnographischen Analyse.<sup>182</sup>

## 2.2 Modelle und Begriffe zum Raum

Der vorangegangene Abriss hat sichtbar gemacht, dass sich die Forschung zum Andenraum intensiv mit unterschiedlichen räumlichen Aspekten auseinandergesetzt haben. Allerdings muss man bemängeln, dass die zugrundeliegenden räumlichen Begriffe häufig weder nennenswert definiert, noch sonst wie theoretisch bestimmt werden. Dabei erlaubt erst die begriffliche Differenzierung eine effektive Beschreibung räumlicher Sachverhalte.<sup>183</sup>

Ähnliches zeigt sich bei den zugrundeliegenden Raumkonzepten. Sie werden häufig entweder gar nicht benannt oder unproblematisiert verwendet. Damit wird jedoch ein unmittelbar zugänglicher beziehungsweise naiv substantialistischer Raumbegriff suggeriert.<sup>184</sup> Dies könnte die Ursache sein, dass vor allem kulturelle Räume eher am Rande des Interesses bleiben.<sup>185</sup> In diesem Sinne ist es angemessen von einem „Nachholbedarf räumlichen Denkens und topografischer Diskursbildung“ zu sprechen.<sup>186</sup>

178 Hauser-Schäublin 2003, 18, betont, dass die theoretische Aufarbeitung des Themas Räumlichkeit in der Ethnologie insgesamt noch in den Anfängen steckt.  
179 Vgl. Rivasplata Varillas 2011; Sánchez Garrafa 1999.  
180 Moore 2005, 94.  
181 Urton 1981; Burger 1992.

182 Vgl. Halbmayer und Mader 2004.  
183 Schroer 2006, 17.  
184 Läßle 1991, 163.  
185 Vgl. Schroer 2006, 47.  
186 H. Böhme 2007, 54.

Daher sollen in der Folge zentrale räumliche Begrifflichkeiten näher bestimmt werden. Die Annäherung wird von verschiedenen Blickwinkeln erfolgen, unterschiedliche, einander ergänzende Konzepte des Raumes und räumliche Differenzierungen ansprechen. Zu allererst gilt es, die Idee eines abstrakten Raumes zu überwinden und zu einer konsequent anthropologischen Definition des Raumes zu kommen. Am Beispiel der Anthropologie des Ortes und der Landschaft werden zwei wichtige Möglichkeiten der Differenzierung von Raum vorgestellt. Gleichzeitig sind damit unterschiedliche Ebenen der Raumerfahrung angesprochen. Die Darstellung folgt der von Lefebvre ausgemachten Dreieitigkeit von wahrgenommenem, konzipiertem und gelebtem Raum.<sup>187</sup>

Solch ein „polyscopisches“ Vorgehen bildet die Voraussetzung dafür, die für den Anwendungszusammenhang angemessensten Raumbegriffe zu finden.<sup>188</sup> Es verdeutlicht zudem, dass unterschiedliche Räume und Raumauffassungen nebeneinander bestehen und in Wechselwirkung treten.<sup>189</sup> Somit wird der Gefahr vorbeugt, in ein absolutes oder substantialistisches Raumverständnis zurückzufallen.

## 2.2.1 Absoluter und relativer Raum

Die neuzeitlichen Raumkonzepte sind im Wesentlichen naturwissenschaftlich bestimmt.<sup>190</sup> Sie wurden zu Beginn des 16. Jahrhunderts durch Astronomen wie Kopernikus, Galilei und Kepler entworfen, welche die Weite des Kosmos erblickten und die Stellung der Erde relativierten. Zum endgültigen Durchbruch gelangte die moderne Vorstellung vom Raum mit Descartes und Newton. Ersterer entwickelte in der analytischen Geometrie das Konzept eines homogenen und unendlichen Raumes. Von Newton wurden diese Ideen in kosmologische Modelle übertragen.<sup>191</sup> Dabei werden Raum und Zeit zu nicht weiter zurückführbaren, absoluten, von der Erfahrung unabhängigen Kategorien. Raum wird eine eigene Existenz zugeschrieben, die unabhängig von seinem Inhalt, also unveränderlich ist. Kant führt explizit und wirkungsvoll die philosophische Verteidigung dieses absoluten Raumes.<sup>192</sup> Dabei wird zwar der Raum ins Subjekt verlegt. Er geht jedoch den Dingen unserer Anschauung voran und bleibt somit überindividuell, das heißt absolut.<sup>193</sup> Dieses Raumverständnis ist bis weit ins 20. Jahrhundert hinein das beherrschende Paradigma.

Angefochten wird dieses Verständnis vom absoluten Behälterraum bereits von Leibniz.<sup>194</sup> Er schlägt einen relationalen Raumbegriff vor. Raum wird nicht als leerer Körper

187 Lefebvre 2006 [1974], 338; Lefebvre 2009, 33.

188 Läßle 1991, 45.

189 Beispielsweise zeigt jede Gesellschaft unterschiedliche soziale Funktionsräume. Erst aus ihrer widerspruchsvollen Konfiguration ergibt sich der gesamt-

gesellschaftlich wirksame Raum. Altwater 1987, 22, 56, 91, 100.

190 Günzel 2006, 24.

191 Newton 2008 [1687], 90.

192 Kant 2006 [1768], 75.

193 Kant 2006 [1770], 78–79.

194 Leibniz 2008 [1765], 84.

verstanden, sondern wird erst durch die Lageverhältnisse seiner Elemente bestimmt. Leibniz' Raum hat „keine eigenständige ontologische Struktur, kein[en] Gegenstand oder ‚Seinsbereich‘, sondern er stellt genau genommen ein Attribut der [...] Dinge dar.“<sup>195</sup> Seine Vorstellungen können sich gegen Newtons Mechanik zunächst nicht durchsetzen. Erst mit deren Überwindung durch die Einsteinsche Relativitätstheorie wird deutlich, dass Raum nicht absolut ist, sondern durch die Körper bestimmt wird, die sich in ihm befinden. Einstein verwirft ausdrücklich die Vorstellung vom Raum als „starres Gerippe der Welt“.<sup>196</sup>

Dieser Impuls hatte starke Wirkungen auf Malerei und Literatur, wird allerdings in den Sozial- und Kulturwissenschaften nicht ausreichend aufgegriffen.<sup>197</sup> Es bleibt vielfach bei der „stillschweigenden“ Dominanz statisch-objektiver Raumbegriffe und der Konzentration auf materielle Aspekte des Raumes.<sup>198</sup> So werden Lebensräume beschrieben, als wären sie alternativlos vorgegeben und entfalteten eine unmittelbare, mechanische Wirkung auf den Menschen, seine Gesellschaft und Religion. Dies wird für unterschiedliche Aspekte des Raumes, wie Topographie und Klima entwickelt. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert ist vor allem die von Ratzel vertretene These einflussreich, wonach die geographische Lage das Schicksal einer Gesellschaft beziehungsweise die Identität einer Kultur bestimmt.<sup>199</sup> Diese Ideen werden vom Geographen Haushofer mit rassistischen Anschauungen verbunden zur nationalsozialistischen Geopolitik geformt. Als Ideologie von Blut und Boden wird sie zur Grundlage deutscher Expansionspolitik gemacht.<sup>200</sup>

Angesichts dieser Konsequenzen kommt es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert zu einer weitgehenden Abkehr vom Raum als sozial- und kulturwissenschaftlichem Konzept.<sup>201</sup> Insbesondere deterministische Deutungen verlieren ihren Einfluss. Sie sind heute „so gründlich zurückgedrängt, dass eine Diskussion dazu nur noch von historischem Interesse wäre.“<sup>202</sup> Vielfach wird aus methodischen Gründen eine generelle Verabschiedung absoluter und territorialer Raummodelle gefordert, bei welchen „der Raum wie ein Behälter das soziale Geschehen zu umschließen scheint.“<sup>203</sup> Wenn Räumen eine eigene ontologische Realität zugesprochen wird, liegt es nahe, sie unabhängig von ihrem Inhalt zu betrachten.<sup>204</sup> Dies führt zu einer „Externalisierung des Raumproblems aus den gesellschaftswissenschaftlichen Erklärungszusammenhängen.“<sup>205</sup> Als ‚Behälterraum‘ erscheint er sowohl hinsichtlich seines Gehalts als auch seiner Form festgelegt. Daher stellt Hard fest: „Der Begriff bläht sich kosmisch auf, er wird zu einem Behälter

195 Weichhart 1999, 78.

196 Einstein 2006, 97.

197 Schroer 2006, 45.

198 Schroer 2006, 46.

199 Ratzel 2006 [1903], 387–388.

200 Dünne 2006a, 372.

201 Vgl. Löw 2001, 11–12.

202 Wunder 2005, 240.

203 Löw 2001, 63.

204 Läßle 1991, 195.

205 Schroer 2006, 47.

von allem, was es überhaupt gibt“.<sup>206</sup> Damit wird er „unbrauchbar für jede brauchbare Theorie“.<sup>207</sup> Ontologische Theorien suggerieren „space as the dead, the fixed, the immobile“ und können daher nicht in prozessualen Konzepten Verwendung finden.<sup>208</sup> Nach Löw existiert sogar generell keine soziologische Theorie, welche von ontologischen Annahmen ausgeht und „gleichzeitig Raum auf allen Ebenen des theoretischen Entwurfes berücksichtigt“.<sup>209</sup>

Rezente Ansätze wenden sich aus diesen Gründen verstärkt relativen Raummodellen zu.<sup>210</sup> Allerdings möchte eine Anzahl von Autoren ergänzend am Konzept des Behälterraumes festhalten. Solange nach der Logik von begrenzten Räumen und Territorien gehandelt werde, müsse sich auch die Soziologie mit diesen Räumen auseinandersetzen.<sup>211</sup> Beispielsweise sind administrative Territorien und ihre Grenzen in der Regel Ausdruck eines kollektiven sozio-räumlichen Bewusstseins. Sie werden empirisch fassbar, als sie eine handlungsleitende Wirkung ausüben. Administrativräume würden häufig unmittelbar mit sozialen Interaktionsräumen und Funktionsräumen korrelieren.<sup>212</sup> Man dürfe allerdings nicht vergessen, dass sie mit anderen Räumen in Verbindung stehen und man müsse ihre Konstitutionsbedingungen selbst zum Thema machen.<sup>213</sup> Containerräume seien letztlich auch forschungspraktisch unausweichlich oder zumindest pragmatisch zu empfehlen.<sup>214</sup> Nur mit dem „Hilfskonstrukt“ des Containerraumes werde eine notwendige Begrenzung der Reichweite der Untersuchung gewährleistet.<sup>215</sup> Sie seien nur solange problematisch, als man sie naturalisiert oder ontologisch konstruiert.<sup>216</sup> So scheint es legitim, neben relationalen Räumen, wenn auch unter Vorbehalten, Containermodelle beizubehalten. Beide Raumbegriffe haben ihre Vorzüge und können je nach Forschungsprogramm angewandt werden.

In der aktuellen Diskussion gewinnen derzeit mit den Raummodellen Lefebvres, Sojas und Giddens Theorien an Bedeutung, welche letztlich eine Überwindung absolutistischer und relativistischer Kategorien anstreben.<sup>217</sup> So wird zwar einerseits dafür plädiert, die Prozesse der Herstellung von Raum stärker in den Blick zu nehmen, zu analysieren, wie die sozialen Akteure durch ihre Wahrnehmung, ihre Praxis, aber auch ihre Vorstellungen und Erinnerungen Raum beziehungsweise räumliche Ordnung hervorbringen. Andererseits wird ausdrücklich darauf verwiesen, dass diese Anordnungen sich als räumliche Struktur manifestieren und derart dirigierend auf die räumlichen Aktivitäten zurückwirken.

206 Hard 2002, 236.

207 Hard 2002, 236.

208 Soja 1989, 10, 37.

209 Löw 2001, 64.

210 Vgl. Schroer 2006, 47; Löw 2001, 24.

211 Schroer 2006, 222.

212 Paasi 2009, 215.

213 Schroer 2006, 47.

214 Weichart 1999, 186.

215 Wunder 2005, 201.

216 Wunder 2005, 202.

217 Lefebvre 2009, Soja 1989 und Giddens 1992.

### 2.2.2 Sozialer und anthropologischer Raum

Wie gezeigt wurde, ist die Überwindung des absoluten Raumes kein neues Unterfangen. Neben seiner Verteidigung des absoluten Raumes hatte schon Kant unterstrichen, dass der Zugang zum Raum zwangsläufig über den Menschen und seine Wahrnehmung führt.<sup>218</sup> In frühen Schriften hatte er darauf hingewiesen, dass die Gegenden im Raume dem Menschen nicht gleich seien.<sup>219</sup> Erst dies ermögliche das menschliche Orientierungsvermögen. Der Raum ergibt sich erst aus der Struktur der Sinneswahrnehmung. Der Raum Newtons wird bei Kant somit in das Subjekt verlegt.<sup>220</sup> Er wird damit letztlich zum anthropologischen Raum.

An diese Wende zum Subjekt konnte im beginnenden 20. Jahrhundert angeschlossen werden. Neokantianer, wie Hamelin, argumentierten, dass Newtons absoluter und homogener Raum nicht einmal gedacht werden könne.<sup>221</sup> Ebenso wie die Zeit müsse er unterteilt werden. Unbestreitbar zeigte die experimentelle Physiologie, wie fundamental unsere Sinnesausstattung für die Wahrnehmung des Raumes ist. Sinne sind keine neutralen Kanäle. Sie reagieren je nach ihrer Weise auf einen Reiz und bringen ihre eigene Räumlichkeit mit. Baine führte anschaulich vor, dass ein gesehener Raum ganz anders ist als ein gehörter oder erfühlter Raum.<sup>222</sup> Er betonte die Bedeutung der Muskelempfindungen für alle räumlichen Erfahrungen. Mach illustrierte, dass die sensorische Raumwahrnehmung nichts mit dem homogenen, unbegrenzten Raum physikalisch-begrifflicher Prägung zu tun hat.<sup>223</sup> Sie ist völlig auf das Subjekt zentriert. Von ihm aus wird Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links, Nah und Fern unterschieden. Diese räumlichen Relationen sind darüber hinaus in der Wahrnehmung nicht gleichwertig. Sie stehen im engen Zusammenhang mit der Ausrichtung der Anatomie und insbesondere der Lage und Ausprägung der Sensorik. Zudem übertragen sich die Qualitäten des Körpers als Wertungen auf den Raum. Die Zuordnung eines Ortes zu einer Gegend oder Richtung bestimmt dessen Bedeutung.

Schon in ihren Anfängen kann die Soziologie zeigen, dass die Raumwahrnehmung nicht nur durch die Struktur der Sinneswahrnehmung, sondern auch durch soziale Kategorien geprägt ist. Im berühmten „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ stellt Durkheim zahlreiche australische und nordamerikanische Beispiele vor, welche die kulturelle Bedingtheit der Vorstellungen vom Raum sichtbar machen.<sup>224</sup> Etwa orientiert sich das kosmologische Modell an der Stellform des Zeltkreises. Entsprechend kann Durkheim urteilen: „Also war die soziale Organisation das Modell der Raumorga-

218 Kant 2006 [1786], 80.

219 Kant 2006 [1768], 74–76.

220 Vgl. Dück 2001, 49–50.

221 Hamelin 1907, 75.

222 Baine 1874, 117–118.

223 Mach 2008 [1905], 115–116, 126.

224 Durkheim 1994 [1912].

nisation, eine Art Ablichtung.“<sup>225</sup> Damit ist bereits eine schroffe Ablehnung des Geodeterminismus formuliert.

In der Nachfolge wird diese Soziologie des Raumes vor allem von Simmel weiterentwickelt.<sup>226</sup> Dieser erkennt Raum zwar zunächst als fundamentale Voraussetzung des Sozialen an. Allerdings wird er als „an sich wirkungslose Form“ vorgestellt, die erst durch soziale Strukturen und Vorgänge gestaltet und bestimmt wird.<sup>227</sup> Erst in der Rückwirkung dieser Konfigurationen wird Raum sozial relevant. Simmel weist darauf hin, dass die Betrachtung unmittelbar kontrollierter Räume zu kurz greift. Selbst unbewohnte und ungenutzte Grenzstreifen bestimmt Simmel als kulturellen Raum.<sup>228</sup> Allerdings gesteht er, mit Blick auf die unzugänglichen Gipfel der Alpen, dem Naturraum noch eine gewisse eigene Realität zu.<sup>229</sup>

Durkheims und Simmels Ansätze bilden die wichtigste Grundlage für die aktuellen soziologischen Konzeptionen. Raum im physischen Sinne wird als reine Abstraktion aus der soziologischen Analyse weitgehend ausgeschlossen.

Dies zeigt sich bei Bourdieu, der bereits in seinen frühen Schriften einen konsequent soziologischen Raumbegriff verfolgt.<sup>230</sup> Anhand der Beschreibung eines kabyliischen Hauses führt er detailliert vor, wie die materielle Ausprägung von Raum auf soziale Konstruktionen zurückgeht. Etwa schlagen sich die Geschlechtergegensätze unmittelbar in der Unterteilung des Hauses und der Funktion seiner Bereiche nieder.<sup>231</sup> Die sozialen Kategorien werden in den Raum gleichsam eingelagert und damit materialisiert. In Bourdieus späterer Feldtheorie wird Raum fast vollständig auf soziale Positionen reduziert. Nur in seiner sozialen Gestaltung, das heißt „als bewohnter und angelegener Raum“, kann Raum überhaupt erfahren und sinnvoll analytisch behandelt werden.<sup>232</sup> Nur über die „Objektivierung und Naturalisierung vergangener wie gegenwärtiger sozialer Verhältnisse“ ist er zu erfassen.<sup>233</sup> Er bleibt allein für die Abbildung sozialer (Kräfte-)Verhältnisse relevant. Die über ökonomisches und soziales Kapital separierten Individuen und Klassen ordnen sich zueinander an. Mitunter tendieren sie zwar dazu, etwa über die Wahl des Wohnortes, auch physisch unterschiedliche Räume einzunehmen.<sup>234</sup> Insgesamt ist Bourdieus Feld jedoch kaum noch mit einem konkreten physischen Raum verbunden.<sup>235</sup>

Bei Lefebvre, der Gründerfigur des *spatial turn*, entzieht sich der Naturraum sogar dem Denken. Der physische Raum wird zum Dekor, zum Bildhintergrund.<sup>236</sup> Er ist blo-

225 Durkheim 1994 [1912], 31.

226 Simmel 2006 (1903); Simmel 1995 (1908).

227 Simmel 1995 (1908), 687.

228 Simmel 2006 (1903), 313.

229 Simmel 1986 (1923), 115.

230 Bourdieu 2009 [1972] unternimmt nur an wenigen Stellen eine explizite Auseinandersetzung mit dem

Raum. Trotzdem ist die Problematik in seinem Werk „geradezu allgegenwärtig“ Schroer 2006, 82.

231 Bourdieu 2009 [1972], 48–50.

232 Bourdieu 1991, 28.

233 Bourdieu 1991, 28.

234 Bourdieu 1991, 32.

235 Dünne 2006b, 302.

236 Lefebvre 2006 [1974], 330.

ßer Rohstoff auf den die Produktivkräfte verschiedener Gesellschaften eingewirkt haben und aus dem jede Gesellschaft fortwährend ihren je eigenen Raum produziert.<sup>237</sup> Die beiden Prozesse der Produktion und Reproduktion lassen sich nicht voneinander trennen.<sup>238</sup> Daher kann man Raum an sich auch nicht analytisch untersuchen: „vielmehr muss man ihn durch die und in der theoretischen Erkenntnis erst hervorbringen.“<sup>239</sup> Raum ist somit vollständig in ein Konstrukt verwandelt.

Trotz der aktuellen Dominanz dieser Positionen, darf man jedoch nicht übersehen, dass sich eine Gegenbewegung formiert.<sup>240</sup> So hatte bereits Ferdinand Braudel gemahnt, bei der entschlossenen Abwehr des Geodeterminismus doch der beeindruckenden Permanenz des Raumes in ausreichendem Maße Rechnung zu tragen.<sup>241</sup> Neuere Autoren kritisieren, dass bei den genannten Ansätzen „das Pendel vom Extrempunkt des traditionellen Raumessentialismus zum anderen des Sozialessentialismus schwingt.“<sup>242</sup> Es wird angemahnt, dass „ein ausschließlich sozial konstruierter Raum zu kurz greift.“<sup>243</sup> Stattdessen beharrt man darauf, dass die Welt des Sozialen hybrid sei, insofern sie aus materiellen und symbolischen Komponenten bestehe.<sup>244</sup> Die materiellen ‚Manifestationen‘ ließen sich dabei nicht als Epiphänomene behandeln, welche man vernachlässigen könne.<sup>245</sup> Sicherlich könnten die naturräumlichen Vorgaben durch Verkehrswege und Medientechniken dynamisiert werden.<sup>246</sup> Unbestreitbar dirigiert aber die Umwelt die menschliche Tätigkeit oder stellt ihr sogar unüberwindliche Widerstände in den Weg. Lefebvre selbst gibt zu, Raum erscheine mitunter „as a resistant ‘objectality’ at times as implacably hard as a concrete wall.“<sup>247</sup> Bei aller Konzentration auf die sozialen Tatsachen, darf daher die physische Gestaltung eines Raumes nicht aus den Augen verloren werden.

Diese Übersicht macht deutlich, dass sich soziologische Ansätze bereits zeitig aus der „Raumfalle“ befreit haben.<sup>248</sup> Bereits zum Ende des 19. Jahrhundert löst man sich von Konzepten, nach welchen dem Menschen ein absoluter und homogener Raum gegenüber steht. Die Fokussierung auf die soziale Konstituierung des Raumes bringt eine fortschreitende Entfernung von materiellen Raumbegriffen mit sich. Die völlige Auflösung eines materiellen Raumbegriffes wird inzwischen zwar abgelehnt. Deutlich wurde aber, dass Raum vor allem auch als menschliches Phänomen wahrgenommen und untersucht werden muss. Daher beginnt eine intensive Suche nach anthropologischen Fassungen des Raumes.

237 Lefebvre 2009, 31.

238 Lefebvre 2009, 38.

239 Lefebvre 2009, 334.

240 Osterhammel 1998; Blotevogel 1999.

241 Braudel 2006 [1949], 396.

242 Koch 2003, 179.

243 Koch 2003, 188.

244 Weichhart 2003, 22.

245 Vgl. Wunder 2005, 198.

246 Dünne 2006a, 375.

247 Lefebvre 2009, 57.

248 Löw 2001, 263.



### 2.2.3 Anthropologie des Ortes

Einen der grundlegenden Aspekte der Wahrnehmung und Gliederung des Raumes bilden die Orte.<sup>249</sup> Erst Orte ermöglichen Raumwahrnehmung und Orientierung.<sup>250</sup> Vielfach suggerierten Kulturkonzepte eine „Isomorphie von Kultur, Gesellschaft und Ort“.<sup>251</sup> Orte bildeten daher lange Zeit das Fundament für die ethnologische Betrachtung. Klassische Feldforschung war meist ortsgebunden. Doch darüber, was ein Ort ist, wird immer noch kontrovers diskutiert.<sup>252</sup>

In der alltäglichen Verwendung meint Ort eine menschliche Siedlung mit anerkanntem rechtlichem Status oder auch nur einen prominenten Punkt im Raum mit festgelegter Position. Ähnlich ist im geographischen Kontext ein Ort, „whatever stable object catches our attention“.<sup>253</sup> Orte stehen beispielsweise für „natürliche Landmarken, welche als Wahrzeichen die Identifikation ganzer Landschaften ermöglichen“.<sup>254</sup> Gewisse natürliche Merkmale scheinen die Konstitution eines Ortes nahezulegen. Beispielsweise identifizieren Nolan und Nolan für heilige Orte bestimmte „site features“, wie Höhlen, Wasser, Felsen, Bäume und Höhenlage.<sup>255</sup>

Andere Autoren unterstreichen, dass Orte kulturelle Kategorien sind. Sie werden erst durch menschliche Wahrnehmungen und Handlungen konstituiert.<sup>256</sup> Eine Position im Raum wird erst zum Ort, wenn sie vom Menschen mit bestimmten Dingen verbunden wird.<sup>257</sup> Massey zeigt, dass ein Ort Vieles und vor allem für verschiedene Menschen ganz Unterschiedliches bedeuten kann. Zusammenfassend heißt das: „The identities of place are always unfixed, contested and multiple.“<sup>258</sup>

Vielfach wird gefordert, die Bestimmung von Orten müsse grundsätzlich mit dem menschlichen Körper und seiner Wahrnehmung beginnen. Er bilde den primären Ort des Menschen.<sup>259</sup> Laut Eliade beginnt die Verortung des Menschen mit dem aufrechten Gang.<sup>260</sup> Aus ihm „ergibt sich eine Strukturierung des Raumes, die den Prähomiden nicht zugänglich war.“<sup>261</sup> Die Vertikale wird zur primären Bezugsachse für unsere Wahrnehmung.<sup>262</sup> Sie vermittelt das Gefühl, „mitten in eine anscheinend unbegrenzte, drohende Weite ‚geworfen‘ zu sein.“<sup>263</sup> Daher entwirft der Mensch um einen Mittelpunkt

249 Löw 2001, 201 stellt fest, „daß alle Raumkonstruktionen mittelbar oder unmittelbar auf Lokalisierungen basieren, durch die Orte entstehen.“

250 Tuan 2008, 17–18.

251 Dickhardt und Hauser-Schäublin 2003, 17.

252 Massey 1994, 167.

253 Tuan 2008, 161.

254 Pohl 1993, 152.

255 M. L. Nolan und S. Nolan 1989, 431.

256 Löw 2001, 198.

257 Kiong und Kong 2000, 31.

258 Massey 1994, 5.

259 Merleau-Ponty 2006 [1961], 187.

260 Eliade 1993, 15.

261 Eliade 1993, 15.

262 Mach 2008 [1905], 127 begründet dies mit der Schwerkraftwirkung. Er urteilt: „Den Unterschied von rechts und links, vorn und hinten überwindet der naive Mensch leicht, nicht so jenen von oben und unten, wegen der Schwierigkeiten, welche sein Geotropismus einem dauernden Tausch dieser Richtungen entgegensetzt.“

263 Eliade 1993, 15.

geordnete Räume. Dies schlage sich in mythologischen Bildern vom Weltenbaum oder von Eden und in der Anlage von Wohnorten nieder.<sup>264</sup>

In ähnlicher Weise zeigt Flusser für die Architektur, dass der Körper den eigentlichen Ort bilde, aus dessen Räumlichkeit, dessen „Dimensionsachsen“ alle anderen Räume abstrahiert werden.<sup>265</sup> Tatsächlich scheint sich die horizontale Differenzierung des Raumes ebenso über den Körper zu erklären. Vorn und Hinten erhalten ihre Qualitäten mit Bezug auf das Gesichtsfeld und seine Begrenzung. Diese Zuwendung wird ‚orientiert‘ über das Licht: „Der Osten ist als Quelle des Lichtes zugleich der Quell und Ursprung des Lebens; der Westen ist die Stätte des Niederganges, des Grauens, des Totenreiches.“<sup>266</sup> Eine wichtige Rolle spielt zudem die unvollkommene Spiegelsymmetrie des Körpers.<sup>267</sup> Aus der Stärke und Geschicklichkeit der rechten Hand ergebe sich, dass die rechte Seite gut und normal sei. Die linke Seite gelte dagegen als nicht normal, unrein und unheilvoll.<sup>268</sup>

Die Struktur des menschlichen Körpers ist jedoch nicht zureichend, um die Konstitution und Wahrnehmung von Orten ausreichend zu verstehen. Vielfach wird unterstrichen, dass Orte sich erst aus zwischenmenschlichen Handlungen ergeben und daher vor allem als soziales Phänomen beschrieben werden müssen.<sup>269</sup> Orte (*locales*) sind nicht einfach Plätze (*places*), sondern immer „Bezugsrahmen von und für Interaktionen.“<sup>270</sup> Giddens sieht Orte daher ganz wesentlich durch körperliche Anwesenheit geprägt. Die soziale Interaktion die den Orten zugrunde liegt, beruht auf *face-to-face* Beziehungen. Erst die Moderne „tears space away from place by fostering relations between ‘absent’ others.“<sup>271</sup> So entsteht ein Nichtort, welcher „keine Identität besitzt und sich weder als relational noch als historisch bezeichnen lässt.“<sup>272</sup> Orte werden somit einem abstrakten, homogenen und sterilen Raum, beziehungsweise Nichtorten gegenüber gestellt und abgegrenzt. Sie erscheinen als zeitlich und räumlich fixiert.

Damit ermöglichen sie die Ausbildung von Identität und Vertrautheit, bilden die Basis von menschlicher Gemeinschaft überhaupt. Diese Statik erleichtert eine Positionierung in normativer Hinsicht. Der Ort wird zum „centre of felt value“<sup>273</sup> oder zum

264 Eliade 1993, 49–50.

265 Flusser 2006, 274.

266 Cassirer 2006 [1931], 447. Ebenso zeigt Durkheim 1994 [1912], 31, dass Räume und Richtungen mit „affektiven Werten“ verknüpft sind, die nicht durch die Eigenschaften des Raumes erklärt werden können, sondern durch kollektiv geteilte Vorstellungen entstehen. Orte und Richtungen werden dabei „mit einer bestimmten mythischen Qualität behaftet und mit ihr gewissermaßen geladen“ Cassirer 2006 [1931], 495. Luhmann 2002, 181, prägt für dieses Phänomen den Begriff der Atmosphäre. Diese werden bei der Wahrnehmung von Orten und Räu-

men leiblich gespürt. G. Böhme 1995, 95, macht deutlich, dass Atmosphären nicht unmittelbar da sind, sondern inszeniert werden können. Er nennt das Beispiel einer Kirche, deren „heilige Dämmerung“ zur Andacht einlade.

267 Leach 1978, 68.

268 Ähnlich Tuan 1964, 43.

269 Kiong und Kong 2000, 31; Gupta und Ferguson 2001, 4.

270 Giddens 1992, 39.

271 Giddens 1995, 18.

272 Augé 1994, 92.

273 Tuan 2008, 4.

„cultural site“<sup>274</sup>. Er ist authentisch, das heißt aufgeladen mit partikularer Bedeutung. Dies wird vielfach positiv gewertet und erklärt die häufige Verwendung des Ortsbegriffes, meist im Zusammenhang mit der Globalisierungsdebatte.

Ein solches Verständnis des Ortes wird jedoch von verschiedenen Autoren problematisiert. Certeau weist darauf hin, dass der abendländische Ort in dieser Darstellung „immer durch einen reglosen Körper begründet zu sein und die Gestalt eines Grabes anzunehmen“ scheint.<sup>275</sup> Radikal negativ konnotiert erscheint räumliche Verortung ebenso bei Foucault.<sup>276</sup> In totalen Institutionen hat jede Person zu einer gewissen Stunde am Tag ihren vorgeschriebenen Ort. Totalitäre Macht tritt durch die Bestimmung des Ortes hervor. Massey macht deutlich, dass die Verbindung von kollektiver Identität und festgeschriebenen Orten zu reaktionärer Ideologie und Rassismus führen können.<sup>277</sup> Smith versucht am Beispiel der jüdischen Diasporareligion und des Christentums zu zeigen, dass Freiheit erst mit der Ablösung von festen Orten gelingt.<sup>278</sup>

Massey zufolge sind Orte nicht durch Grenzen und in Gegensatz zu dem definiert, was ‚draußen‘ liegt.<sup>279</sup> Vielmehr ist es die spezifische Mischung von Einflüssen und Verknüpfungen mit der Außenwelt, der sie konstituiert. Gupta und Ferguson belegen anhand ethnographischer Analysen, dass Orte noch nie isoliert, sondern immer Teil von „interconnected spaces“ waren.<sup>280</sup> Da Orte ohne ein Außen nicht gedacht werden können, versucht Irigaray, sie als Zwischenraum zu beschreiben.<sup>281</sup> Deleuze verweist auf die Bedeutung imaginärer Orte.<sup>282</sup> Eine besonders interessante Illustration dazu bietet Foucaults Konzept der Heterotopie.<sup>283</sup> Dabei beschäftigt er sich mit Orten, „die in Verbindung und dennoch im Widerspruch zu allen anderen Orten stehen.“<sup>284</sup> Zum einen sind dies Utopien, bei denen anhand eines irrealen Ortes ein Gegenbild oder ein vervollkommnetes Bild einer realen Gesellschaft gezeichnet wird.<sup>285</sup> In erster Linie aber ist Foucault an realen Gegenorten interessiert. Diese Heterotopien stehen in „zugleich mythischem und realen Gegensatz zu dem Raum in dem wir leben.“<sup>286</sup> Als prägnantes Beispiel erläutert Foucault den Friedhof als die „andere Stadt“, in der jede Familie ihre dunkle Bleibe besitzt.<sup>287</sup> Als Beispiel für besonders flüchtige Heterotopien erwähnt Foucault Festplätze.<sup>288</sup> So wird klargestellt, dass Orte nicht entlang einer realen Ausdehnung und Lage definiert werden können.

Bereits Cassirer hatte daraufhin gewiesen, dass bei der Analyse anthropologischer Räume neben der Bestimmung von Orten als zweite grundsätzlich andere Raum-

274 K. F. Olwig und Hastrup 1997, 26.

275 Certeau 2006, 346.

276 Foucault 1992 [1977], 183–190.

277 Massey 1999, 319.

278 J. Z. Smith 1992, 114–117.

279 Massey 1994, 5.

280 Gupta und Ferguson 2001, 35.

281 Irigaray 2006, 244.

282 Deleuze 1992b, 15.

283 Foucault 2006 [1967].

284 Foucault 2006 [1967], 320.

285 Foucault 2006 [1967], 320.

286 Foucault 2006 [1967], 321.

287 Foucault 2006 [1967], 324.

288 Foucault 2006 [1967], 325.

anschauung die Richtung zu unterscheiden sei.<sup>289</sup> In ähnlicher Weise zeigte Leroi-Gourhan, dass Raum nicht nur gemäß einer statischen Wahrnehmung sondern auch entlang einer dynamischen Wahrnehmung geordnet werden kann.<sup>290</sup> Ortsbezogene Raumwahrnehmungen ergeben sich laut Leroi-Gourhan erst mit der Sesshaftigkeit von Ackerbauern und Städtern. Dem gegenüber existiert ein dynamischer Modus, welcher stark an die Bewegung gebunden ist. Raum wird dabei in der linearen Folge einer Wegstrecke wahrgenommen. Dies wird mythologisch in den Fahrten von Kulturheroen aufgenommen. Besonders ausgeprägt ist diese Wahrnehmung bei nomadischer Lebensweise. Alle umfassenden sozialen Gebilde müssen ihre Raumintegration jedoch zwangsläufig in Bewegung realisieren.<sup>291</sup>

Ganz entgegengesetzt sieht Foucault in der Ausbildung des dynamischen Raumes eine moderne Erscheinung.<sup>292</sup> Bis in das ausgehende Mittelalter sei Raum lokalisiert gewesen, jedes Ding hätte seinen festen Ort gehabt. Erst mit Galilei sei Raum zunehmend als Bewegung und Expansion erfahren worden. Orte wurden damit jedoch nicht aufgehoben.

Tuan beschreibt einen ständigen Wechsel zwischen beiden Modi der Raumwahrnehmung: „If we think of space as that which allows movement, then place is pause; each pause in movement makes it possible for location to be transformed into place.“<sup>293</sup> Merrifield formuliert in Anlehnung an Lefebvre ebenfalls eine dialektische Bestimmung.<sup>294</sup> Der unbestimmbare und formlose Raum „congeals and fixes itself in ‚place‘.“<sup>295</sup>

Insgesamt kann man festhalten, dass sich Orte nur im Bezug zum umgebenden Raum und im Verhältnis zu anderen Orten bestimmen lassen. Letztlich ergeben sich Räume gerade „als eine Art Synopsis der einzelnen ‚Orte‘.“<sup>296</sup> Dieses Moment verfolgt insbesondere das Konzept der Landschaft, welches deutlich macht, wie einzelne Orte organisch miteinander zu räumlichen Einheiten vernetzt werden.

#### 2.2.4 Anthropologie der Landschaft

Das germanisch-stämmige Wort ‚Landschaft‘ ist seit dem frühen Mittelalter dokumentiert. In seiner heutigen Bedeutung wurde es allerdings erst im England des 17. Jahrhunderts als Fachbegriff der Malerei und Dichtung eingeführt.<sup>297</sup> Es diente typischerweise zur Beschreibung von bauerlicher Lebenswelt, wie von reinen Naturansichten. Die

289 Cassirer 2006 [1931], 496.

290 Leroi-Gourhan 2006 [1965], 234.

291 Leroi-Gourhan 2006 [1965], 234.

292 Foucault 2006 [1967], 318–319.

293 Tuan 2008, 6.

294 Merrifield 1993, 525.

295 Merrifield 1993, 525.

296 Läßle 1991, 202. Ähnlich formulieren auch Dickhardt und Hauser-Schäublin 2003, 15, dass: „[...] die einzelnen Orte nicht im Sinne einer exklusiven Abgrenzung voneinander wichtig werden, sondern als miteinander verbundene Bezugspunkte.“

297 Cooney 1994, 32.

Landschaftsmalerei zielt allerdings weniger auf realistische Darstellung, sondern auf ästhetische Wirkung. Sie kreiert ein idealisiertes Porträt, welches die wesentlichen Züge eines „Raumindividuums“ zusammenfasst.<sup>298</sup>

Dieser Landschaftsbegriff wird schnell von der romantisch inspirierten Geographie übernommen. Er erlaubt es, den Zusammenhang der räumlichen Elemente zu betonen.<sup>299</sup> Landschaft umfasst die „landforms of a region in the aggregate“.<sup>300</sup> Die Verbindung ist allerdings nur als Ergebnis einer menschlichen Syntheseleistung verständlich. Erst die „Ganzheit der Wahrnehmung“ erlaubt die Konzentration auf die charakteristischen Elemente.<sup>301</sup> Landschaft meint einen Ausschnitt der Erdoberfläche, welcher sich „für den Einfühlsamen ergebe“.<sup>302</sup> Der konkrete Gehalt des Begriffs und insbesondere die Kriterien der Abgrenzung von Landschaften bleiben häufig unklar. Landschaft erscheint „wie ein lebender Organismus, der nicht in seine Elemente zerlegt werden darf“.<sup>303</sup>

Das Konzept erweist sich daher als inkompatibel mit einer stärker positivistischen Ausrichtung der Geographie, die bei der Anwendung statistischer Verfahren an klare Grenzen gebunden ist. Aus diesem Grund wurde der Landschaftsbegriff in der Geographie inzwischen weitgehend durch den allgemeinen Begriff des Raumes oder der Region ersetzt.<sup>304</sup>

In den sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen wurde der Landschaftsbegriff jedoch aufgegriffen und intensiv diskutiert. Er gibt die Möglichkeit, dem homogenen Raum der Naturwissenschaften einen qualitativ gegliederten Raum entgegen zu setzen. Vor allem ist er dazu geeignet, die Integration von Naturraum, Mensch, Gesellschaft und Kultur zu erfassen. Um diese spezifischen Leistungen des Begriffs ausreichend in den Griff zu bekommen, ist es allerdings wichtig, seine wesentlichen Aspekte genauer herauszuarbeiten.

### *Landschaft als Imagination und Erinnerung*

Das Konzept der Landschaft verdeutlicht die existentielle Bezogenheit des Menschen auf die Natur. Die wesentliche Struktur unseres Seins wird in den umgebenden Raum versetzt.<sup>305</sup> Dabei wird immer klarer, dass Landschaften weniger essentialistisch oder natürlich, als vielmehr kulturell und perspektivisch definiert werden.

Ihr Zusammenhang ergibt sich durch die Wahrnehmung des Menschen: Landschaft ist „a portion of area that the eye can comprehend in a single view, vista, prospect“.<sup>306</sup> Landschaften ergeben sich jedoch nicht als visueller Automatismus. Meinig stellt fest:

298 Bender 1993, 2.

299 Wunder 2005, 219.

300 Pazzaglia 2004, 248.

301 Bartels 1974, 9.

302 Weichhart 1999, 69.

303 Rojas Mix 1992, 185 (Übersetzung A.S.).

304 Wunder 2005, 222.

305 Merleau-Ponty 2006 [1961], 182.

306 K. R. Olwig 1993, 307.

„any landscape is composed not only of what lies before our eyes but what lies within our heads“.<sup>307</sup> Cosgrove unterstreicht, dass „people ‘encode’ their ideas about the landscape according to a given cultural code. We can decode a depicted landscape only if we know the particular cultural context.“<sup>308</sup>

Landschaften nehmen also erst mit den Bedeutungen und Werten, die ihnen zugeschrieben werden, Gestalt an.<sup>309</sup> Landschaft ist daher definiert worden als: „the meaning imputed by local people to their cultural and physical surroundings“,<sup>310</sup> Die formenden Prinzipien, die der Entstehung von Landschaften zugrunde liegen, lassen sich entsprechend nicht durch physische Räume verstehen.

Hirsch und O’Hanlon weisen darauf hin, dass sich eine Landschaft erst mit der Geschichte ihrer Konzeption im Zusammenhang mit bestimmten (europäischen) Wahrnehmungsgewohnheiten ergebe.<sup>311</sup> Ebenso haben andere Autoren den engen Zusammenhang von Landschaft und Gedächtnis betont. Schama zeigt einerseits, dass sich in der Landschaft die Erinnerungen, Leidenschaften und Gedanken individueller Betrachter spiegeln.<sup>312</sup> Zudem dokumentiert er die historische Bedingtheit europäischer Landschaften, deren Erfahrung durch nationale Identitätsmythen und naturmythische Schichten geprägt ist.<sup>313</sup> Ähnliches beschreibt Halbwachs am Beispiel weit entfernter biblischer Landschaften.<sup>314</sup> Trotz ihrer Unerreichbarkeit sind sie eng mit kollektiven Erinnerungen verbunden.

Die Bedeutung von Landschaften wurde vor allem für traditionelle Gesellschaften hervorgehoben. Entgegen der westlichen Deutung werde dort nicht nur die Oberfläche der Landschaft erfasst.<sup>315</sup> Ebenso wichtig sei, was oberhalb beziehungsweise unterhalb liege. Zudem haben Landschaften in traditionellen Gesellschaften eine ausgeprägte soziale Dimension.<sup>316</sup> Bender prägt daher den Begriff „kinscapes“.<sup>317</sup> Ihre Entstehung und Struktur wird meist über das Tun mythologischer Vorfahren erklärt.<sup>318</sup>

Landschaften evozieren also Erinnerungen und Vorstellungen von dem, was in ihnen geschah. Deshalb stellen sie eine „temporal collage“ dar.<sup>319</sup> Damit wird deutlich, dass Landschaften nicht nur unterschiedliche Räume, sondern auch Zeiten umgreifen. Sie umgeben uns „wie eine stumme und unbewegliche Gesellschaft [...] kristallisierter Geschichte“.<sup>320</sup> Bakhtin spricht diesbezüglich von Chronotopen: „time thickens, as it

307 Meinig 1979, 34.

308 Cosgrove 1989, 125–126.

309 Vgl. Craik 1986, 38.

310 Hirsch und O’Hanlon 1995, 1. Nahezu dokumentarisch zeigt dies bereits Lewin 2006 [1917]. Eindringend beschreibt er, wie die Situation des Krieges und insbesondere der Front die Wahrnehmung, die Strukturen und Grenzen der Landschaft verändert.

311 Hirsch und O’Hanlon 1995, 2–3.

312 Schama 1995, 14.

313 Schama 1995, 15.

314 Halbwachs 1992 [1941], 193.

315 Bender 1993, 1–2.

316 Saunders 1994, 172.

317 Bender 2001, 84.

318 Ucko 1994, 18.

319 Lynch 1972, 168.

320 Halbwachs 1985, 128.

were, takes on flesh, becomes artistically visible; likewise, space becomes charged and responsive to the movements of time, plot and history“.<sup>321</sup> Landschaft ermöglicht daher der menschlichen Wahrnehmung

to extend out from the locale and from the present encounter and is contingent upon a larger temporal and spatial field of relationships. The explanation moves backwards and forwards between the detail of everyday existence and these larger forces.<sup>322</sup>

Zusammenfassend kann man festhalten, dass Landschaft ein facettenreicher Begriff ist, der sich nur mehrdimensional bestimmen lässt. Landschaften ergeben sich aus verschiedenen, synchron erfahrenen Dimensionen räumlicher Erfahrung. Das Konzept erlaubt eine qualitative Erfassung von Raum, wie er vom Menschen erlebt wird. Es betont den aktiven Wahrnehmungsprozess und versucht zu erklären, warum Elemente als zusammengehörig verstanden und zu Landschaften gruppiert werden. Es ist daher sehr gut geeignet, den anthropologischen Anspruch bei der Analyse von Raum zu fokussieren.

Problematisch scheint es jedoch, dass Landschaften vorrangig als Ansichten, mentale Konstrukte, als innere Landschaften beschrieben werden.<sup>323</sup> Insistierte doch Lefebvre, dass dem „Repräsentationsraum“ immer ein Raum konkreter räumlicher Praxis gegenüberstehe.<sup>324</sup> Dem folgen weitere Autoren. So merkt Bender an, dass Landschaften vor allem auch als „erlebter Raum“ erfahren werden<sup>325</sup>. Ihre Wahrnehmung ist laut Craik nicht durchgängig kulturell fixiert, sondern an eigenes Erleben und Aktivitäten gebunden.<sup>326</sup> Gerade die entscheidende Rolle des Körpers wird bei der Wahrnehmung von Landschaft häufig vergessen oder bleibt zumindest im Hintergrund.<sup>327</sup> Böhme formuliert anschaulich: „Eine Ebene ist mit den Augen ebenso leicht zu erfassen wie ein Gebirge. Ihre differente Räumlichkeit erschließt sich dagegen erst in ihrer Durchquerung.“<sup>328</sup>

Der gängige Landschaftsbegriff hat offensichtlich Schwierigkeiten, diese handlungsmäßigen Aspekte von Raum zu erfassen. Gerade sie sind jedoch für die Beschreibung ritueller Räume, um die es in dieser Arbeit wesentlich geht, unerlässlich. Daher werden im Weiteren Ansätze vorgestellt, welche ein stärkeres Gewicht auf körperliche Erfahrung von Raum und seine Konstitution durch Handlungen legen.

321 Bakhtin 1981, 84.

322 Bender 2001, 84.

323 Cosgrove 1998, xiv, spricht von einem „way of seeing“; Schama 1995, 14, von einem „way of looking“; Gayton 1996, 8, von den „landscapes of the interior“.

324 Lefebvre 2006 [1974], 336.

325 Bender 1993, 1. Für die Geographie kritisiert Hard 2002, 221, Landschaftskonzepte allgemein: „Mit ‚Per-

zeptionen‘ und ‚Raumwahrnehmungen‘ kann man keine Sozialgeographie konstruieren“.

326 Craik 1986, 51.

327 Tilley 2004, 79. Die Leiblichkeit der Wahrnehmung insgesamt betont Merleau-Ponty 2006 [1961], 276–279.

328 H. Böhme 2007, 61.

Etymologisch meint Landschaft geschaffenes Land. Daher wurde es für die niederländischen Polderflächen gebraucht.<sup>329</sup> In ähnlicher Weise sind bereits unsere allgemeinsten Begriffe vom Raum durch menschliche Aktivitäten bestimmt. Der germanische Begriff Raum meint eine „gegebene Stätte für eine Ausbreitung oder Ausdehnung“.<sup>330</sup> Als Verb meint räumen noch heute ‚freimachen‘. Ein ähnlicher Bezug zur Tätigkeit des Menschen findet sich für den englischen Begriff *space*, von lateinisch *spatium*. Dies war zunächst eine Laufbahn, das heißt ein Bereich freier Bewegung, wovon sich das deutsche Spazieren herleitet.<sup>331</sup> Offensichtlich wurden räumliche Begriffe traditionell über die elementare Lebenspraxis gebildet.<sup>332</sup> Schließlich wurden auch Entfernungen in Reisetagen oder Schritten angegeben. Flächenmaße leiteten sich vom Arbeitsaufwand bei der landwirtschaftlichen Bestellung her.

Praxistheoretische Autoren, wie Lefebvre und Certeau, konnten zeigen, dass aus der physischen Aktivität gewonnene Raumkonzepte in der Moderne weiterhin eine wichtige Rolle spielen.<sup>333</sup> Nach Lefebvre versuchten zwar technokratische und wissenschaftliche Eliten zunehmend abstrakte Raumkonzepte durchzusetzen. Ihnen stünde jedoch noch immer der praktische Raum der Arbeiter gegenüber. Lefebvre wirft Ethnologen und Anthropologen vor, sie hätten übersehen, dass mehrere Raumauffassungen nebeneinander bestehen und in Wechselwirkung treten. Vor allem die räumliche Praxis sei bisher vernachlässigt worden, gerade auch von Anthropologen und Ethnologen.<sup>334</sup>

Im unmittelbaren Anschluss zeigt auch Certeau, dass unterschiedliche soziale Klassen spezifische Perspektiven auf den Raum einnehmen.<sup>335</sup> Der Raumkontrolle von oben, visuell in der Draufsicht gebunden, steht die Raumpraxis der unteren Schichten, exemplifiziert durch Laufen, gegenüber. Dies entspricht dem Unterschied zwischen einer abstrakten Karte und der „unheimlichen Vertrautheit“ eines Erfahrungsraumes.<sup>336</sup> Mit Lefebvre unterstreicht Certeau das Primat der Praxis für die Strukturierung von Räumen. So sei noch die abstrakteste Raumvorstellung von vergangenen und verinnerlichten Handlungen abgeleitet.<sup>337</sup> Certeau hebt hervor, dass körperliche Bewegung nicht als Karte, sondern als *Parcours* erlebt werde. Er unterscheidet, ausgehend von empirischen

329 Schama 1995, 10.

330 J. Grimm und W. Grimm 1984 [1893], 276.

331 Dünne und Günzel 2006, 10.

332 Janich und Mittelstraß 1973, 1161, merken an, dass dies beim modernen metrischen Raumkonzept letztlich nicht anders sei: „dessen Eigenschaften sind nicht empirisch, das heißt durch Messung bestimmt, sondern stellen Ergebnisse menschlichen Handelns in wissenschaftskonstituierender Absicht dar. Das Normensystem antwortet auf Messgeräteigenschaften.“

333 Lefebvre 2009; Certeau 2006. Die handlungsmäßige Konstituierung von Raum wurde bereits in einem Aufsatz von Hubert und Mauss 2006 [1898] zur Funktion des Opfers verfolgt. Dabei wird gezeigt, dass im Opfer, das heißt im kollektiven religiösen Handeln, sakraler Raum hervorgebracht wird.

334 Lefebvre 2009, 41.

335 Certeau 2006, 343.

336 Certeau 2006, 349.

337 Certeau 2006, 351.



Untersuchungen, zwei grundsätzliche Modi der Beschreibung von Raum: „entweder ‚sehen‘ (das Erkennen einer Ordnung der Orte) oder ‚gehen‘ (raumbildende Handlungen).“<sup>338</sup> Sehen, in der „totalisierenden Planierung der Beobachtungen“, führt zur Karte und gehört zur wissenschaftlichen Erfahrung von Raum.<sup>339</sup> Demgegenüber steht die Wahrnehmung von Raum als Tun, das heißt als Wegstrecke. Diese handlungsmäßige Erfassung von Raum ist nach Certeau die alltägliche, die weit überwiegende und eigentliche Form des Umgangs mit Raum. Anhand der Entwicklung der Kartographie zeigt er, wie erst in einem langen Abstraktionsprozess die Routen, das heißt die „Praktiken, die sie hervorgebracht haben“, mühsam aus ihnen getilgt werden müssen.<sup>340</sup> Raum wird für Certeau damit primär durch Praxis konstituiert. Zudem lenkt er den Blick auf eine Raumerfahrung, die nicht notwendig sprachlich gefasst ist.

Ein weiterer Ansatz, welcher den handlungsmäßigen Aspekt des Raumes ebenfalls systematisch ins Zentrum der Theorie und Begriffsbildung stellt, wurde von der Strukturierungstheorie des englischen Soziologen Anthony Giddens begründet.<sup>341</sup> Diese strebt die Überwindung der traditionellen Entgegensetzung von subjektivistisch orientierten Handlungs- und objektivistisch ausgerichteten Struktur- beziehungsweise Systemtheorien an. Strukturen werden nicht nur als Zwänge sondern auch als Ressourcen verstanden, welche Handeln erst ermöglichen.<sup>342</sup> Der Begriff der Struktur umfasst traditionell in erster Linie soziale Organisationen, wie Gruppen, Klassen oder Institutionen und die durch sie vertretenen Positionen, Rollen und Normen, welche menschliches Handeln determinieren. Giddens lenkt den Blick darauf, dass Raum einen wesentlichen Aspekt der Struktur darstellt. Bisher sei er allenfalls als Grenze des sozialen Handelns berücksichtigt worden. Raum und dessen Gliederung entstehen jedoch erst über menschliche Aktivität.<sup>343</sup>

Dies illustriert Giddens etwa anhand der Konstituierung von Orten. Ihre Lage und ihr Charakter ergeben sich nicht zuerst durch geographische Faktoren, sondern vielmehr durch soziale Praktiken.<sup>344</sup> Orte sind nach Giddens Kreuzungspunkte, an denen sich die Wege unterschiedlicher Individuen treffen und mit bestimmten Handlungen assoziieren. Orte sind dabei nicht nur Szenarien, sondern bestimmen grundlegend die Interaktion. So bedeutet ein Gespräch in einer Kirche in der Regel eine geflüsterte Verständigung mit demutsvoller Haltung und die Auslassung bestimmter Themen.

Neben der sozialen Konstituierung von Orten behandelt Giddens das Aufteilen von Raum und Zeit in Zonen.<sup>345</sup> Diesen Vorgang nennt er Regionalisierung. Er wird vor allem durch routinisierte soziale Praktiken vorangetrieben. Etwa ergibt sich durch Schlaf und Arbeit die Trennung des Hauses in Schlaf- und Arbeitszimmer. Auf ähnliche Weise

338 Certeau 2006, 348.

339 Certeau 2006, 348.

340 Certeau 2006, 351.

341 Giddens 1992.

342 Layder 1994, 125–149.

343 Layder 1994, 132–133.

344 Giddens 1992, 39–43.

345 Giddens 1992, 171–174.

kämen geographische Regionen zustande. Die Regionalisierung umfasst schließlich sogar den Körper selbst. Etwa wird die rechte Hand für andere Aktivitäten verwendet als die Linke.

Giddens lehnt sich einerseits an Foucault an, welcher in seiner Soziologie der Macht unterstrichen hatte, dass dem Raum für die Ausübung von Macht eine fundamentale Bedeutung zukommt, dass Disziplinierung und Kontrolle wesentlich über die Organisation des Raumes durchgesetzt werden.<sup>346</sup> Giddens versucht jedoch ebenso zu zeigen, dass die räumlichen Strukturen auch überwunden werden können.<sup>347</sup> Zwar sei etwa die abgeschlossene und übersichtliche Anlage der Schule und des Klassenzimmers darauf angelegt, ständige Überwachung zu ermöglichen. Auf der anderen Seite müsse man ebenso sehen, dass diese Ordnungen ständig angefochten werden. Schüler verändern die Sitzordnung, verstecken sich hinter Büchern oder der Tafel. So kann bei Giddens ein und derselbe Ort den Raum für unterschiedliche oder sogar gegensätzliche soziale Vorgänge bieten.<sup>348</sup> Zudem weist Giddens auf die Möglichkeit räumlicher Absonderung hin, um der Kontrolle zu entgehen. Etwa würden die Schüler sich auf die Toilette zurückziehen. So zeige sich Widerstand wesentlich in der Durchsetzung einer alternativen Raumordnung. Die Analyse räumlicher Aspekte könne demnach wichtige Momente sozialen Handelns in den Blick rücken.<sup>349</sup>

Giddens theoretische Überlegungen wurden inzwischen vor allem in der Sozialgeographie intensiv rezipiert.<sup>350</sup> Dabei werden vorwiegend klassische geographische Fragen verfolgt.<sup>351</sup> Breiter angelegt ist ein Beitrag von Martina Löw.<sup>352</sup> Sie versucht Giddens Raumkonzept für die anthropologische Forschung nutzbar zu machen. Löw betont, dass bei der Analyse der Konstituierung von Raum zunächst zwei Aktivitäten unterschieden werden müssten, die von ihr als ‚Spacing‘ und ‚Synthese‘ bezeichnet werden.<sup>353</sup> *Spacing* meint die Platzierung, also die Positionierung im Raum. Dies könnte beispielsweise das Bauen eines Hauses oder das Anordnen von Menschen sein. Primär handelt es sich dabei jedoch um symbolische Markierungen. Auf diese Weise werden im *Spacing* Orte kenntlich gemacht und durch das dort Platzierte näher bestimmt.<sup>354</sup>

Darüber hinaus stellen solche Positionierungen immer eine Relation zu anderen sozialen Gütern und Menschen her. Diese aktive menschliche Syntheseleistung bildet den zweiten fundamentalen Aspekt räumlichen Handelns. Erst so werden die einzelnen Elemente „zu Räumen verknüpft.“<sup>355</sup> Diese Artikulation entsteht zum einen über die Wahrnehmungen, Erinnerungen und Vorstellungen der Akteure. Löw betont jedoch

346 Foucault 1992 [1977], 183–190.

347 Giddens 1992, 129.

348 Giddens 1992, 124.

349 Giddens 1992, 124.

350 B. Werlen 1986, 71.

351 B. Werlen 1993, 253; B. Werlen 2000, 342.

352 Löw 2001, 158.

353 Löw 2001, 158–161.

354 Löw 2001, 198.

355 Löw 2001, 195.

wesentlich die Artikulation durch den handelnden Einsatz des Köpers.<sup>356</sup> Hervorgehoben wird insbesondere die synthetisierende Rolle von Bewegung, im Sinne der realen Verbindung von Orten und Räumen.

Löw betont mit Giddens, dass regelmäßigen sozialen Praktiken eine besondere räumliche Wirkung zukomme.<sup>357</sup> Nur wenn Positionen und Synthesen verinnerlicht würden, entstünden dauerhaftere räumliche Ordnungen.<sup>358</sup> Löw beschäftigt sich aber auch mit räumlichen Wiederholungshandlungen, die zur Neugestaltung von Räumen führen. Besonderes Interesse zeigt sie für widerständiges Handeln, welches „gegenkulturelle Räume“ hervorbringen und institutionalisieren könne.<sup>359</sup> Als Beispiel nennt Löw kirchliche Reformbewegungen, welche Teilnehmer innerhalb der Liturgie neu positionieren.

Löw verfolgt konsequent einen relationalen Raumbegriff und löst sich dabei vom mehr oder weniger offenen Materialismus Giddens und Werlens. Etwa unterstreicht sie, dass Menschen die Dinge, die sie verknüpfen „nicht nur sehen, sondern auch riechen, hören oder fühlen“ können.<sup>360</sup> Löws Handlungsbegriff umfasst nicht nur den Umgang mit Dingen und Menschen, sondern auch mit Vorstellungen und Erinnerungen.<sup>361</sup> Daher ist ihr Raummodell, trotz der Fokussierung auf Handlungsaspekte, gut geeignet, flüchtige und mentale Aspekte des Raumes aufzunehmen.

Zusammenfassend scheinen praxisorientierte Konzepte sehr nützlich, um Ansätze der klassischen Anthropologie der Landschaft zu ergänzen. Während letztere primär auf Imagination und Erinnerung abheben, sind sie in der Lage, die Konstitution von Raum durch menschliches Handeln zu beschreiben.

Damit sind praxisorientierte Konzepte in besonderem Maße geeignet, sich mit den räumlichen Wirkungen von Ritualen auseinanderzusetzen. Dies gilt umso mehr, als von Praxistheoretikern die Bedeutung repetitiver Praktiken für die Produktion von Raum hervorgehoben wird und Rituale in der Regel als Wiederholungshandlungen aufzutauchen.

356 Löw 2001, 160.

357 Löw 2001, 163–164, 226.

358 Löw 2001, 216.

359 Löw 2001, 185.

360 Löw 2001, 195.

361 Löw 2001, 230.



### 3 Ritual

Im religiösen Kontext werden mit dem Begriff Ritual meist liturgische oder kultische Handlungen, in der Abgrenzung von mentalen Vollzügen, wie Glauben und Denken beschrieben. Insgesamt scheint sich das Phänomen jedoch einer festen Definition zu entziehen.<sup>362</sup> Intensive Ritualbegriffe listen eine Vielzahl von Charakteristika, ohne das Phänomen abschließend zu bestimmen.<sup>363</sup> Operationelle Ritualdefinitionen müssen sich auf wenige jeweils relevante Eigenschaften beschränken.<sup>364</sup> Beispielhaft soll hier nur auf das Merkmal der Wiederholung eingegangen werden.

#### 3.1 Ritual als Wiederholung

Wiederholungen werden durchgängig als eine besonders auffällige Eigenart von Ritualen bezeichnet.<sup>365</sup> „Wiederholungen gelten als definitorisches Merkmal von Ritualen schlechthin.“<sup>366</sup> „Aller Kultus ist Wiederholung“ sagt van der Leeuw.<sup>367</sup> „Was nicht wiederholbar ist, bezeichnet man nicht als Ritual“ bestätigt Michaelis.<sup>368</sup> Zudem bilden Wiederholungen die Basis weiterer zentraler Merkmale, wie Konventionalität, Formalität, Stereotypie, Rigidität oder Invariabilität und Mimetik.<sup>369</sup>

Tatsächlich bildet der repetitive Charakter von Ritualen bereits aus emischer Perspektive ein zentrales Element ihrer Begründung. Sie werden in der Regel als Wiederholung eines vorhergehenden Rituals oder sogar eines mythischen Ursprungsereignis-

362 Zur Schwierigkeit der Abgrenzung von religiösem und profanem Ritual siehe I. Werlen 1984, 374; die Abgrenzung von menschlichen und tierischen Ritualen ist nach G. Baudy 1998, 22, ebenfalls umstritten.

363 Krieger und Belliger 2006, 9–34; Lang 1998, 442–451; Grimes 1996, xiii.

364 Platvoet 2006, 187.

365 Lang 1998, 448.

366 G. Baudy 1998, 21.

367 Van der Leeuw 1970, 386; vgl. zudem Durkheim 1994 [1912], 23.

368 Michaelis 2008, 3.

369 Zu Konventionalität, Formalität, Stereotypie, Rigidität im Ritual siehe Tambiah 2006, 231; zu Invariabilität siehe Bloch 2006, 496; Rappaport 2006, 191; zur Mimetik siehe Kreinath 2005, 136–144 und Wulf 1998, 241.

ses verstanden und konzipiert<sup>370</sup>. Ihre Legitimität und Wirksamkeit ergibt sich mit der Imitation einer solchen Gründungstat.<sup>371</sup>

Für den Analytiker erweisen sich Wiederholungen bereits mit Blick auf die Binnenstruktur von Ritualen als eines der auffälligsten Merkmale. Burkert spricht vom „manigfachen ‚Anfangen‘“ des Rituals.<sup>372</sup> Ebenso werden im Fortschreiten des Rituals Gesten, Elemente und Sequenzen wiederholt. Wiederholungen finden sich ebenfalls ausgeprägt in ritueller Musik und Sprache.<sup>373</sup> Vielfach führen die verschiedenen Teilnehmer in „synchronic repetition“ oder nacheinander, das heißt in „diachronic repetition“ einen Ritus aus.<sup>374</sup> Oft geht dies bis zur Erschöpfung und es ist unerlässlich, dass niemand ausgelassen wird.

Zudem werden Rituale als Ganzes in der Regel nicht nur einmal aufgeführt, sondern wiederholt. Sie können in regelmäßiger Abfolge, etwa in Form zyklischer Rituale, oder auch unregelmäßig, wie bei okkasionellen Ritualen, z.B. zur Begegnung von Krisen beziehungsweise Krankheiten, stattfinden. Selbst Initiationsrituale, die für den Einzelnen normalerweise eine einmalige Angelegenheit bilden, sind innerhalb der Gruppe ein gewohntes Erlebnis.<sup>375</sup>

Der Wiederholungscharakter drückt sich sichtbar in den materiellen Bestandteilen des Kultes aus. Zentrale Symboliken, wie Kreuze oder Reliquien im Christentum, sind nahezu ubiquitär verfügbar. Gleiches gilt für die ‚Zutaten‘ im Kult. Etwa müssen Opfertiere das gleiche Alter, dieselbe Färbung haben und vermitteln so die Illusion des Immergleichen. Genauso findet sich Wiederholung im Hinblick auf die verwendeten Instrumente. Typisch ist daher das hohe Alter des Ritualgeräts.<sup>376</sup>

In gleicher Weise unterstreicht die räumliche Kontinuität, das heißt die Ausführungen am selben Ort oder zumindest an einem Ort gleichen Typs, die Repetitivität des Rituals. „Any stream in which baptism occurs ‚becomes‘ the Jordan.“<sup>377</sup> Zentrale Heiligtümer, wie etwa der Jerusalemer Tempel, werden in subsidiären Kultstätten vervielfältigt.<sup>378</sup> Rituale einer Ordnung, wie etwa die katholische Sonntagsmesse, werden in vielen Kultstätten einer Region dupliziert.

Insofern wird deutlich, dass in Ritualen häufig sowohl der temporale, der lokale, personale und auch der materielle Kontext wiederholt wird. Wiederholung bildet damit ein unübersehbares, auf allen rituellen Ebenen und Medien abgebildetes Charakteristikum von Ritualen. Wie Wiederholungen beurteilt werden, bestimmt stark die Bewertung von Ritualen.

370 „Christus ist heute gestorben“ versichern sich die Christen am Karfreitag.

371 Girard 1994, 145–146.

372 Burkert 1997, 47.

373 Fox 1988, 11–13.

374 Thomas 2006, 334.

375 D. Baudy 2001, 371.

376 Lang 1998, 449.

377 Smart 1996, 83.

378 Prorok 2003, 291 beschreibt die Rekreation von Pilgerschreinen durch Migranten in der Fremde.

### 3.1.1 Wiederholungen in der Sozial- und Ritualtheorie

Wiederholung erscheint in der Moderne zumeist als ein problematischer Begriff.<sup>379</sup> Am klarsten drückt sich dies möglicherweise im philosophischen und soziologischen Handlungsbegriff aus. Mit diesem werden menschliche Aktivitäten in zwei Typen unterteilt und hierarchisiert. Absichtsvolle und zweckgerichtete menschliche Tätigkeiten werden von Verhalten, im Sinne von festgelegten Routinen, abgegrenzt. Es sind damit in erster Linie kognitive Modi, wie Bewusstsein, Intentionalität, Reflektiertheit und davon abgeleitete Merkmale, welche Handeln kennzeichnen. Zudem hebt das Konzept insbesondere die subjektiven Motive und Zwecksetzungen hervor.<sup>380</sup> In Handlungen kommen der individuelle Wille, eigenes Wissen zum Durchbruch.<sup>381</sup> So wird das schöpferische Moment menschlichen Tuns betont, welches, anders als tierisches Verhalten, keine pure Reaktion ist, sondern einen ‚Eigenwert‘ hervorbringt. Im engeren Sinne verlangt Handeln eine bewusste Dezision und schafft einen Präzedenzfall.

Handlungstheorien haben daher generell Schwierigkeiten, Wiederholungshandlungen überhaupt als Handlungen anzuerkennen, da sie in der Regel gewohnheitsmäßig ausgeführt werden.<sup>382</sup> Nur Handlungen, welche „explizit auf einen individualisierten subjektiven Sinn verweisen“, können jedoch als Handeln verstanden werden.<sup>383</sup> So wird bereits bei Weber habituelles und traditionelles Handeln weitgehend in eins gesetzt.<sup>384</sup> Sie bilden „nur ein dumpfes in der Richtung der einmal eingelebten Einstellung ablaufendes Reagieren auf gewohnte Reize“.<sup>385</sup> Damit sind sie im strengen Sinne nicht rational und erscheinen als äußerlich determinierte Aktivitäten, welche weitgehend unbewusst ablaufen. Wiederholungshandlungen werden somit an die Grenze des Handlungsbegriffs gerückt.

Aus Sicht der Ritualtheorie ist die Problematik dieser Bestimmung auf den ersten Blick ersichtlich. Von den Kategorien des Handlungsbegriffs her erscheint Ritual als fremdgeleitetes Verhalten<sup>386</sup>. So wird behauptet, Rituale seien nicht intentional und archetypisch oder vorreflexiv.<sup>387</sup> Es heißt, Rituale verliefen nach einem tertiären Code, seien vorpersönlich und vorsozial.<sup>388</sup> Ethologische Ritualtheorien vermuten subhumane

379 Zitko 1998, 165.

380 Die Wurzeln hierfür dürften in der christlichen Moraltheorie liegen. Derzufolge entspringt eine Handlung aus der menschlichen Freiheit der Entscheidung auf Basis eines göttlich begründeten Gewissens. Erst damit wird die Eigenverantwortung menschlichen Tuns, das heißt Schuld und Sünde, möglich. Der Handlungsbegriff ist somit untrennbar mit der Theodizee verknüpft (vgl. Cancik 2001, 170).

381 Nassehi 2008, 140.

382 Etzrodt 2003, 166.

383 Nassehi 2008, 140. Er betont, dass soziologische Analysen daher vor allem „an Handeln mit hohem Individualisierungsgrad interessiert“ seien.

384 Weber 1988 [1922], 565.

385 Weber 1988 [1922], 566.

386 Dem entspricht in weiten Teilen der alltägliche Sprachgebrauch Dücker 2004, 232.

387 Vgl. Humphrey und Laidlaw 1994, 88, Ulmer 2006, 48 sowie Luhmann 1984, 613–614.

388 Bystrina 1989, 127; Staal 1996, 113.

Wurzeln des Rituals und sehen es nicht wesentlich von tierischem Verhalten unterschieden.<sup>389</sup>

Dabei verwahrte sich bereits Durkheim gegen derartige Deutungen. In seiner soziologischen Theorie nimmt Wiederholungshandeln eine zentrale Rolle ein.<sup>390</sup> Erst mit „regelmäßig wiederholten Handlungen, die den Kult ausmachen“, wird sich menschliche Gesellschaft ihrer selbst bewusst.<sup>391</sup> Die gemeinsam und periodisch wiederholten Rituale bilden nicht nur die Basis für Glauben und Religion. Rituale bringen die gesellschaftlichen Institutionen insgesamt hervor, welche dann das menschliche Handeln determinieren.<sup>392</sup> Rituelles Handeln wird somit zum Handeln *par excellence*.

Vertreter unterschiedlicher Ritualtheorien konnten im Anschluss an Durkheim zeigen, dass Wiederholungshandlungen elementar für die Konstitution und Erhaltung von menschlicher Gesellschaft und Kultur sind. Allerdings erfüllen Rituale dabei zumeist nur eine einzige Aufgabe, nämlich die der sozialen Integration. Burkert formuliert:

Denn die im wesentlichen unveränderlichen Schemata übertragen nicht differenzierte, sachhaltige Informationen, sondern im Grunde je eine einzige Information. [...] Ritus schafft und bestätigt in erster Linie den sozialen Kontakt.<sup>393</sup>

Insofern die Funktion des Rituals immer die gleiche bleibt, ist der von Durkheim ausgehende Zugang weitgehend ahistorisch geprägt. Es wird ein starres Ritualkonzept nahelegt, welches Wandel nicht berücksichtigt. Assmann betont: „Es liegt im Wesen des Ritus, dass er eine vorgegebene Ordnung möglichst abwandlungsfrei reproduziert.“<sup>394</sup> Formenreichtum und Veränderung von Ritualen kann auf diese Weise allerdings nicht erklärt werden.

Andere Autoren verlangen deshalb die Berücksichtigung der aktiven Rolle ritueller Akteure.<sup>395</sup> Mit seinem Ansatz der „social drama analysis“ verweist Turner auf die ausgeprägten prozesshaften Züge von Ritualen.<sup>396</sup> Grundlegende Elemente werden zwar wiederholt, lassen sich aber frei kombinieren. So werden Rituale der jeweiligen Situation angepasst. Tambiah spricht in diesem Zusammenhang von „variiertem Wiederholung“ oder „kontrollierter Modulation“.<sup>397</sup> Er macht darauf aufmerksam, dass nur auf einer der Ebenen des mehrstimmigen Rituals Wiederholung feststellbar sein muss, während auf den anderen Kanälen Neues eingeführt werden kann.<sup>398</sup> Wiederholungen können damit als Variation, oder, wie bereits Whitehead formulierte, als „fusion of sameness

389 Burkert 1998, 67, 200; D. Baudy 2006, 352.

390 Durkheim 1994 [1912].

391 Durkheim 1994 [1912], 559.

392 Durkheim 1994 [1912], 560–61.

393 Burkert 1997, 32.

394 Assmann 1992, 89.

395 Die maßgeblichsten Vertreter dieser ‚Anthropology of performance‘ sind Victor Turner, Stanley Tambiah, Clifford Geertz und Richard Schechner (Krieger und Belliger 2006, 10).

396 V. Turner 1987, 3.

397 Tambiah 2006, 240.

398 Tambiah 2006, 240.



and novelty“ begriffen werden.<sup>399</sup> Rituelle Wiederholung kann aus dieser Perspektive als aktive Bezugnahme verstanden werden<sup>400</sup>. Indem man in traditionellen Gesellschaften etwas als Wiederholung ausweist, stellt man Herkunft dar sowie Wissen und Geschichtlichkeit unter Beweis.<sup>401</sup>

Bell zeigt, dass Rituale erst über das Hervorbringen von Wiederholungen zu klassifizierbaren Handlungsformen gemacht werden.<sup>402</sup> Es ist:

a way of acting that is designed and orchestrated to distinguish and privilege what is being done in comparison to other, usually more quotidian, activities. As such, ritualization is a matter of various culturally specific strategies for setting some activities off from others, for creating and privileging a qualitative distinction between the ‘sacred’ and the ‘profane,’ and for ascribing such distinctions to realities thought to transcend the powers of human actors.<sup>403</sup>

In ähnlicher Weise erkennt Bourdieu, dass „gleich einem Kunstwerk die möglichste Entfernung von den materiellen Zwängen gesucht“, Substanz vorgetäuscht und Funktion geleugnet werde.<sup>404</sup> Dabei geht es ihm jedoch nicht um kontextuelle, sondern um soziale Distinktionen. Etwa zeigt er, dass „die klassenspezifischen Praktiken und Güter im Sinne von Gegensatzstrukturen organisiert sind.“<sup>405</sup> Illustrativ nennt er die Bedächtigkeit, die langsame Gebärde, den langsamen Blick des Adels nach Nietzsche.<sup>406</sup> Diese ‚Privilegierung der Form‘ sei es, welche das „herrschende Interesse an der Funktion kaschiert und einen dazu bringt, mit seinem Handeln zugleich den Anschein von Nicht-Handeln zu erzeugen.“<sup>407</sup> Wiederholung erscheint damit als strategisch eingesetztes Distinktionsmerkmal, welches den Abstand zu alltäglichem Handeln verdeutlicht.

Michaelis hat mit Bezug auf die innere Struktur von Ritualen auf die segmentierende Wirkung von Wiederholungen hingewiesen.<sup>408</sup> Erst Wiederholungen erlauben die Differenzierung von separaten Einheiten im Ritual. Erst über regelhafte Wiederholungen werden Rituale als normgeleitetes Handeln erkennbar.<sup>409</sup> Mit ihr wird der Flüchtigkeit der zufälligen Bewegung und Anordnung das absichtsvolle Arrangement gegenüber gestellt. So macht man offensichtlich, dass Rituale genau in dieser Weise ausgeführt werden sollen und können. Der religiöse Spezialist zeigt sich als kompetenter Herr seiner Bewegungen. So können Wiederholungen auch als Formulierung eines Anspruchs

399 Whitehead 1919, 198.

400 Kreinath 2005, 149 will rituellen Wiederholungen eine besondere Reflexivität zugestanden wissen, „als die eigenen Handlungen der Teilnehmer angesichts der Handlungen der anderer Teilnehmer sichtbar werden.“

401 So schreibt bereits Hegel „Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung“ (zitiert nach Apel 1958, 306).

402 Bell 1992.

403 Bell 1992, 74.

404 Bourdieu 2010, 316, 321, 288.

405 Bourdieu 2010, 286.

406 Bourdieu 2010, 288.

407 Bourdieu 2010, 322.

408 Michaels 2008, 1–3.

409 Michaels 2008, 1.

auf subjektive Gestaltungs- und Wirkungsmacht verstanden werden.<sup>410</sup> Mit der Wiederholung wird signalisiert, dass die Bedeutung des Handelns die aktuelle Situation übersteigt. Es könnte ein Verfahren sein, die alltägliche Realität als fremd darzustellen. Damit vermitteln Rituale ‚Agency‘ im Sinne einer „transformativen Handlungsmacht“.<sup>411</sup>

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass rituelles Handeln eine besondere Form des Wiederholungshandelns darstellt. Es ist nicht zwanghaft, sondern erfüllt essentielle Funktionen hinsichtlich der Wahrnehmung und Wirkung von Ritualen. Vor allem wird deutlich, dass sich die Wiederholungen des Rituals in erster Linie als soziales Handeln erschließen lassen.

### 3.2 Erklärungsansätze: Ritual als soziales Handeln

Nahezu alle Disziplinen der Geschichts-, Sozial- und Kulturwissenschaften haben Beiträge zur Ritualtheorie geliefert.<sup>412</sup> Einflussreich haben etwa religionsphänomenologische Autoren versucht, das rituelle Handeln als Antwort auf das existentielle Erleben jenseitiger Realitäten, das heißt auf das Erlebnis des Heiligen zurückzuführen.<sup>413</sup> Damit nimmt die Religionsphänomenologie konsequent die emische Perspektive, also den Standpunkt der Ritualisten und Gläubigen ein. Wichtige Vertreter dieses Ansatzes waren christliche Theologen und es zeigt sich auch inhaltlich eine große Nähe zu klassischen christlichen Positionen. Daher wird die Religionsphänomenologie heute häufig als „Spielart christlicher Theologie“ abgelehnt.<sup>414</sup> Ein offensichtliches Problem dieses Ansatzes liegt tatsächlich darin, dass die Erfahrungen des Heiligen letztlich dem wissenschaftlichen Zugriff entzogen werden, kein objektiver Zugang gelten gelassen wird. Wer das Heilige nicht selbst erfahren hat, wird aus seiner Untersuchung ausgeschlossen.<sup>415</sup> Schließlich entsteht die Frage, wer über die Authentizität einer Hierophanie entscheidet. Hier zeigt sich schnell, dass das Urteil nicht über die Intensität persönlicher Erfahrung, sondern nur auf der Basis breiterer Anerkennung und vor dem Hintergrund der Validierung durch eine spezifische Tradition möglich ist.<sup>416</sup> Religionsgeschichtliche Arbeiten dokumentieren, wie stark religiöse Urteile von sozialen Normen abhängen.<sup>417</sup> Inzwischen gilt es als gut belegt, dass selbst spontane Praktiken traditions gelenkt verlaufen.<sup>418</sup> Aus religionsphänomenologischer Perspektive kann sich diesbezüglich im Extremfall sogar der Eindruck ergeben, dass ‚das Heilige‘ von einer spezifischen Kultur nur unvoll-

410 Krüger, Nijhawan und Stavranopoulou 2015, 20–21.

411 Krüger, Nijhawan und Stavranopoulou 2015, 4.

412 Petermann 2007, 6.

413 Mensching 1959; Heiler 1979.

414 Gladigow 1988, 8.

415 Otto 2004, 8; vgl. auch V. Turner 1970, 19.

416 Zinser 1988, 87.

417 Moore 2004, 87–88.

418 G. Baudy 1998, 27.

kommen dargestellt werden kann.<sup>419</sup> Die Analyse dient dann ausdrücklich dazu, es aus der Geschichte zu befreien.

Als Alternative erscheinen Ansätze, welche nicht mehr transzendente, sondern ‚reale‘ Auslöser von Ritualen verfolgen. Hier sind zunächst psychologische Ansätze zu nennen, welche die aktuellen Funktionen von Ritualen für Individuen in den Blick rücken. Beispielsweise erklärt Erikson Rituale als Ergebnis einer frühkindlichen Prägung,<sup>420</sup> Winnicott zufolge entstehen sie als Ersatz für frustrierte Erwartungen von Kleinkindern.<sup>421</sup> Nach Malinowski dienen sie auch bei Erwachsenen vorwiegend der Angstreduktion.<sup>422</sup> Jedenfalls wird deutlich, dass Rituale grundlegende Funktionen für die Psychogenese des Individuums und seine mentale Verfassung erfüllen können.

Es lässt sich jedoch feststellen, dass religionspsychologische Erklärungen heute kaum noch eine Rolle spielen.<sup>423</sup> Bereits Durkheim hielt psychologische Ansätze als „viel zu subjektiv, um wissenschaftlich behandelt werden zu können“.<sup>424</sup> Ähnlich urteilt Lanczkowski, der sie als „reiner Immanentismus“ letztlich dem wissenschaftlichen Zugang entzogen sieht.<sup>425</sup> Tatsächlich basieren individuelle Ansätze unbestreitbar auf einer künstlichen Isolation. Schließlich werden Rituale zumeist öffentlich und kollektiv ausgeführt.

Einen Ausweg suchen Thesen, welche den Auslöser von Ritualen in der stammesgeschichtlichen Entwicklung des Menschen verorten. Die Rede ist von traumatischen Ereignissen der Vorzeit, welche seitdem universal wiederholt werden. Dieser Ansatz wurde insbesondere für Opferrituale ausgearbeitet.<sup>426</sup> Die andauernde Wiederholung der Rituale wird über ein kollektives Unbewusstes erklärt.<sup>427</sup> Damit bleibt dieser Zugang allerdings stark an tiefenpsychologische und analytische Annahmen gebunden.

Eine neuere Version dieses Standpunktes bilden ethologische Ansätze. Menschliche Rituale werden analog zu den Ritualisierungen von Tieren verstanden. So beruhen Rituale auf Erbanlagen, sind also aus der Frühzeit der phylogenetischen Entwicklung übermittelt.<sup>428</sup> Der ethologische Ritualbegriff ist allerdings ebenfalls weitgehend zurückgedrängt. Zu wenig gibt er in Bezug auf die kulturelle Bedeutung von Ritualen her. Indem ethologische Ansätze von anthropologischen Konstanten ausgehen, haben sie zudem Schwierigkeiten die Vielfalt ritueller Formen zu erklären. Gladigow weist darauf hin, dass die Unterschiede in der Form der Tradierung offensichtlich seien.<sup>429</sup>

419 Eliade 1977, 287.

420 Erikson 1996, 203.

421 Winnicott 1971, 13.

422 Malinowski 1973, 70–74.

423 Beit-Hallahmi 1971, 89; dagegen Wulff 1998, 181–182.

424 Durkheim 1961, 181.

425 Lanczkowski 1980, 63.

426 Freud 1999, 210.

427 Freud 1999, 213–214.

428 Am radikalsten wohl bei Burkert 1998, 67, 200, der von genetisch verankerten Grundprogrammen spricht. D. Baudy 2006, 352, geht ebenfalls von der genetischen Basis von Ritualen aus, will jedoch kulturelle und individuelle Einflüsse ebenfalls berücksichtigen.

429 Gladigow 1983, 99.

Tierische Verhaltensweisen seien genetisch festgelegt, während menschliche Riten mittels kultureller Übermittlungsverfahren weitergegeben werden. Boudewijnse merkt an, sie würden, im Gegensatz zum tierischen Verhalten, prinzipiell bewusst und freiwillig ausgeführt.<sup>430</sup> Religiöse Rituale lassen sich schließlich, wie Paul festhält, überzeugender als Produkte historischer Prozesse beschreiben, „die ohne Rückgriff auf biologischen Determinismus erklärbar sind“.<sup>431</sup> Selbst Vertreter ethologischer Ansätze, wie Burkert geben zu: „Für die Wirkung der Riten als Mitteilung in der Gesellschaft ist die Frage nach ihrer genetischen Fixierung im übrigen belanglos.“<sup>432</sup>

Die aktuell etablierten ritualtheoretischen Erklärungsansätze stammen fast durchgehend aus den Sozialwissenschaften.<sup>433</sup> Bereits besprochen wurde die von Durkheim in den Fokus gerückte Rolle von Ritualen bei der Begründung gesellschaftlicher Solidarität und der Vermittlung von kollektiven Werten.<sup>434</sup> Van Gennep konnte zeigen, dass Rituale den Umgang mit Entwicklungsphasen und den Wechsel von sozialen Positionen erleichtern.<sup>435</sup> Zur Produktion von Status und Prestige sind sie ebenso unerlässlich, wie bei der Regulation sozialer Beziehungen und sozialer Umstrukturierungen. Sie können sogar eine reflexive Auflösung von sozialen Strukturen unterstützen.<sup>436</sup>

Offensichtlich gelingt es soziologischen Ansätzen am umfassendsten, Rituale als kulturelles Phänomen zu erfassen und sie in ihrer Dynamik zu erschließen. Daher wird vorgeschlagen, nur bei mindestens zwei Teilnehmern überhaupt von Ritual zu sprechen.<sup>437</sup> Leach weist darauf hin, dass selbst Rituale eines Einzelnen letztlich sozial entworfen sind: „Wenn wir an einem Ritual teilnehmen, sagen wir uns selber etwas. [...] Wir betätigen uns in Ritualen, um uns selber kollektive Botschaften zu übermitteln“.<sup>438</sup> So werden Rituale bereits per Definition als soziales Handeln bestimmt und in ihrer Wirkung auf die Gesellschaft verstanden. Es ist jedoch wichtig nachzuvollziehen, wie genau Rituale eigentlich ihre soziale Wirksamkeit entfalten.

### 3.2.1 Ritual als kommunikatives Handeln

In den letzten Jahrzehnten wurde immer klarer, dass die Wirksamkeit von Ritualen, das heißt ihre soziale Funktion, nur als kommunikativer Vorgang gedacht werden kann. Schließlich bildet Kommunikation die Grundlage alles Sozialen.<sup>439</sup> Kultur wird in rezenten kulturwissenschaftlichen Theorien als textähnliches Phänomen verstanden.<sup>440</sup> Kulturelle Elemente werden, „unabhängig von ihrem Zeichen- oder Medienformat

430 Boudewijnse 2006, 124.

431 I. Paul 1990, 115.

432 Burkert 1997, 33.

433 Lang 1988, 73.

434 Durkheim 1994 [1912].

435 Van Gennep 1999 [1909], 181–186.

436 V. Turner und E. Turner 1978, 38.

437 Boudewijnse 2006, 136.

438 Leach 1978, 56, 59.

439 Luhmann 1984, 191.

440 Geertz 1983, 16, 253; für die Literaturwissenschaft vgl. Bachmann-Medick 2012, 99–102 und Bachmann-Medick 1996, 22, 25.

(Bild, Skulptur, Ritus etc.), als strukturverwandte Texte aufgefasst.<sup>441</sup> Dieses Verständnis wurde dadurch angestoßen, dass sich in den Sprachwissenschaften selbst ein erweiterter Sprachbegriff durchgesetzt hat. Schon de Saussure versteht Brauch und Sitte ausdrücklich als Sprachsysteme, welche mit linguistischen Methoden verstanden werden können.<sup>442</sup>

### *Ritual als Sprache?*

Als einer der ersten hat Leach sprachwissenschaftliche Erkenntnisse für die Untersuchung von Ritualen aufgegriffen.<sup>443</sup> Er analysierte Rituale und andere Formen kultureller Kodes, wie Architektur oder Kleiderordnungen, als „language in a quite literal sense.“<sup>444</sup> Mit dem Begriff Ritual möchte Leach die kommunikativen Anteile menschlichen Handelns bezeichnet wissen.<sup>445</sup> Dieser Ansatz hat sich seitdem weitgehend durchgesetzt und wurde vor allem in Tambiahs Fassung, der Ritual als ein „kulturell konstruiertes System symbolischer Kommunikation“ definiert, von zahlreichen Autoren übernommen.<sup>446</sup> Laut Kreinath stellen alle rezenten Ritualtheorien explizit oder implizit eine Analogie von rituellem Handeln und Sprache her.<sup>447</sup>

Vielfach wurde dabei allerdings das bei Leach zunächst noch weitgehend analog gedachte Verhältnis von Ritual und Wortsprache differenzierter analysiert. Leach wies selbst in späteren Arbeiten darauf hin, dass verständliche rituelle Äußerungen nicht spontan hervorgebracht werden könnten.<sup>448</sup> Sie müssten, wegen der eingeschränkten Möglichkeiten ritueller Grammatik, durch Brauch kodifiziert sein. Ähnlich erklärt Mary Douglas, dass rituelle Sprache, im Gegensatz zur alltäglichen Sprache, stark formalisiert sei.<sup>449</sup> Aufgrund ihrer festen Fügung vergleicht Geertz Rituale mit einer Montage von Texten.<sup>450</sup> Foucault unterstreicht, dass die Teilnahme am rituellen ‚Gespräch‘ streng begrenzt ist.<sup>451</sup> Zum einen engt das Zeichensystem die Möglichkeiten ein. Zum anderen sind nur bestimmte Teilnehmer qualifiziert beziehungsweise zugelassen. Zum dritten ist die Bedeutung einer rituellen Äußerung nach Foucault auf den Bereich des Rituals beschränkt.<sup>452</sup> Winn zufolge lasse sich die Sprache des Rituals mit elaborierten

441 Baasner und Zens 2005, 238.

442 De Saussure 1991, 217.

443 Leach 1968.

444 Leach 1968, 524.

445 Leach 1968, 525.

446 Tambiah 2006, 227; vgl. Platvoet 2006, 187.

447 Kreinath 2006, 62. Von sprachwissenschaftlicher Seite wurde dies ebenfalls bemerkt Braungart 1996, 17. Scharfe 1977, 78, verweist darauf, dass die Linguistik bereits ursprünglich mit den Ritualstudien verbunden sei. Sie wäre schließlich in der Beschäftigung

mit rituellen Texten der alten Griechen und Inder entstanden.

448 Leach 1978, 19.

449 Douglas 1996, 22.

450 Geertz 1983, 253.

451 Foucault 1991, 38–41.

452 Dagegen zeigt Bourdieu 1990, 84–93, Deutung eines Beschneidungsrituals, wie alltägliche soziale Trennungen, wie die von Männern und Frauen, im Ritual festgeschrieben werden. So ist die symbolische Sprache, welche bei ihm auch Handlungspraxis bis hin zum Habitus umfasst, ein wichtiger Teil des Kampfes um die Ausdeutung der Welt.

Kodes vergleichen, wie sie in Gerichten oder Parlamenten verwendet werden.<sup>453</sup> Rituale müssten daher als vorformulierte oder zumindest durch Konvention festgelegte Sprache verstanden werden. Baudy sieht aufgrund der strengen Fixiertheit und der esoterischen Qualität sogar besondere Ähnlichkeiten zu einer Geheimsprache, die „nur von befugten Personen zu definierten Zeiten und an vorgegebenen Orten gesprochen werden darf.“<sup>454</sup>

Verschiedene Autoren stellen wegen dieser Fixiertheit die kommunikative Funktion von ritueller Sprache generell in Frage. Betont wird etwa ihre besondere Informationsarmut.<sup>455</sup> Ritualisierung eliminiere geradezu die Bedeutung von Sprache.<sup>456</sup> Sie unterbinde jede Reflexivität und sei letztlich eine „communication that avoids communication“.<sup>457</sup> Bloch hat sich ebenso in dieser Richtung geäußert.<sup>458</sup>

### *Rituelle Sprache und ihre spezifischen Leistungen*

Die Beziehung zwischen Ritualen und anderen Kommunikationsmedien wird häufig hierarchisch gefasst. So herrscht Uneinigkeit darüber, ob Rituale der Wortsprache vorausgehen und ihr Fundament bilden, oder ob sie „als sekundäre Sprachen über dem Niveau der natürlichen Sprachen errichtet werden.“<sup>459</sup> Von Autoren die semantischen Ritualtheorien entgegenstehen, wird in der Regel die Wortsprache als leistungsfähigstes Ausdrucksmittel behauptet. Burkert stellt fest: „An Präzision und Behändigkeit ist die Wortsprache dem schwerfälligen Ritus ja unendlich überlegen. Ein Wort, ein Aufruf ersetzt einen ganzen umständlichen Kriegstanz.“<sup>460</sup> Ebenso betont Staal: „[...] values (e.g. gods, myths, kinship systems) are most readily transmitted by grandmothers and through language, and there is no need for them to be transmitted again by other means.“<sup>461</sup> Tatsächlich hat man sich mit der Frage auseinanderzusetzen, warum rituelle Darstellungsformen gewählt werden, wenn Inhalte doch vielleicht präziser und mit geringerem Aufwand durch Wortsprache vermittelt werden können.

Verschiedene Autoren verweisen auf die spezifischen Leistungen nichtdiskursiver Medien. Durkheim hatte herausgestellt, dass rituelle Handlungen Zugehörigkeiten besonders anschaulich verdeutlichen und Gemeinschaft dauerhaft herstellen können.<sup>462</sup> Die solidarisierende Wirkung von Ritualen erfolgt nicht argumentativ, sondern unmittelbar praktisch. Sie erfolgen nach einer festgelegten räumlichen Struktur und Abfolgegeschwindigkeit. Dadurch entstehen klare Ordnung und Rhythmus.

453 Winn 2006, 458–459.

454 G. Baudy 1998, 20.

455 Staal 1979, 11.

456 Staal 1979, 20.

457 Thomas 2006, 325; ebenso Luhmann 1984, 613–614.

458 Bloch 1989, 42.

459 Lotmann 1972, 22; Staal 1979, 20, dagegen meint, „the origin of syntax is ritual“.

460 Burkert 1997, 44.

461 Staal 1979, 8.

462 Durkheim 1994 [1912], 560.

Zweifellos kann ein Kollektivgefühl nur dann kollektiv ausgedrückt werden, wenn eine bestimmte Ordnung eingehalten wird, die den Einklang und die Gesamtbewegung erlaubt; darum neigen diese Gesten und Schreie von selbst dazu, rhythmisch und regelmäßig zu werden.<sup>463</sup>

Zudem scheint sich die Deutungsbreite von handlungsmäßigen Äußerungen, die von Gegnern semantischer Theorien als Nachteil von ritueller Kommunikation genannt wird, in eine Stärke verwandelt. Indem sich mit der Wortsprache möglichste Eindeutigkeit erreichen lässt, treten auch Gegensätze stärker in den Blick. Dies ist häufig Anlass für Konflikte. Bei Handlungen vollzieht sich die Exegese in der Regel innerlich und ist damit stärker der Verhandelbarkeit, Kritik und Kontrolle entzogen.<sup>464</sup> In der Tat machen Geertz und Tambiah darauf aufmerksam, dass Ritual im Gegensatz zu ‚normalen‘ kommunikativen Handlungen „nicht ein ‚freier Ausdruck von Gefühlen‘ ist, sondern die disziplinierte Wiederholung der ‚richtigen Einstellung‘.“<sup>465</sup> Als konventionalisierte symbolische Tätigkeit erlauben Rituale somit in besonderer Weise die Distanzierung vom Affekt und stehen in engem Zusammenhang mit kulturellem Lernen.

Tambiah verweist zudem auf eine gesteigerte Kommunikation, die in Ritualen ablaufe.<sup>466</sup> Sie seien als multimediale ‚Performance‘ gestaltet, „die eine reibungslose Übertragung einer Vielzahl von Botschaften – einige offen, die meisten aber implizit – und von Reizen gewährleistet.“<sup>467</sup> Hier scheint die Anschaulichkeit von visuellen Ausdrucksformen, wie Bildern und Handlungen, eine Rolle zu spielen. Darüber hinaus kann die unmittelbare Körperlichkeit von Ritualen die Dringlichkeit ihrer Botschaft steigern. Beispielsweise notiert Rappaport: „physical acts carry indexical messages more convincingly than does language.“<sup>468</sup> Dazu erklärt er „how may information concerning some state of a transmitter better be signalled than by displaying that state itself?“<sup>469</sup> Durch das Handeln erreichen Rituale offensichtlich eine besondere Anschaulichkeit und Konkretisierung. Die materielle Erfahrbarkeit und die konkrete Ausführung von Handlungen intensiviert das Erlebnis und scheint die Eindringlichkeit begrifflicher Informationen zu übertreffen. Insbesondere wenn der menschliche Körper selbst eingesetzt wird, erhält die Aussage eine Substanz, welche Worten „that flutter away“ nicht eignet.<sup>470</sup> Burkert urteilt: „Rasch und klar lässt sich eine Abmachung mit Worten ausdrücken; doch erst rituelle Gestik setzt sie in Kraft.“<sup>471</sup>

Diese besondere Überzeugungsfähigkeit ritueller Handlungen versucht Tambiah theoretisch zu klären.<sup>472</sup> Im Anschluss an den von Austin und Searle ausgelösten *prag-*

463 Durkheim 1994 [1912], 297.

464 Rappaport 1996, 434.

465 Tambiah 2006, 233; Geertz 1983, 254.

466 Tambiah 2006, 246.

467 Platvoet 2006, 187.

468 Rappaport 1996, 435.

469 Rappaport 1996, 435.

470 Rappaport 1996, 438.

471 Burkert 1997, 44–45.

472 Tambiah 1990, 74.

*matic turn* der Ordinary Language Philosophy entwickelt er eine performative Theorie des Rituals.<sup>473</sup> Sie beschreibt, dass Rituale häufig nach dem Schema von performativen Sprechakten funktionieren. Sie sind als Statements oder Aufforderungen formuliert. Mit ihnen wird nicht nur etwas gesagt, sondern vor allem auch etwas getan.<sup>474</sup> Dieser Aspekt ist als „der springende Punkt des Rituals“ bezeichnet worden.<sup>475</sup>

### 3.3 Linguistische Konzepte für die Analyse von Ritualen

Wie auch immer das Verhältnis von Sprache und Ritual beurteilt wird. Weitgehender Konsens herrscht doch darüber, dass beide Phänomene grundsätzlich entlang ähnlicher Gesetze organisiert und verstanden werden.<sup>476</sup> Dies erlaubt es, bei der Analyse von Ritualen, auf die detailliert entwickelten semiotischen und linguistischen Theorien zurück zugreifen. Wie wortsprachliche Äußerungen können Rituale entsprechend unter Berücksichtigung von Lexik und Grammatik, also einem Repertoire von Zeichen beziehungsweise Worten und den semantischen Regeln ihrer Verknüpfung, verstanden werden. Gerade auch angesichts des Verständnisses von Ritualen ist es jedoch wichtig zu überprüfen, wieweit diese Äquivalenzen reichen und wo Unterschiede sichtbar werden.

#### 3.3.1 Symbol und Begriff

Bei der Analyse von Ritualen wendete man sich vor allem der Frage nach den kleinsten Einheiten des Rituals beziehungsweise nach den rituellen Lexemen zu.<sup>477</sup> Häufig werden Symbole als diese fundamentalen Bausteine rituellen Verhaltens ausgemacht.<sup>478</sup> Dabei stützt man sich vielfach auf philosophische Symboltheorien. Die rituellen Symbole werden zudem mit Begriffen als den grundlegenden Bedeutungsträgern der Wortsprache verglichen.<sup>479</sup>

In der modernen Philosophie wurde die Symbolik zunächst als die Sprache eines mythischen, prälogischen beziehungsweise vorbegrifflichen Denkens abgewertet, gegen welches sich das rationale aufgeklärte Denken, aufgehoben in objektiven Begriffssystemen, zu richten hat. Nach idealistischer Auffassung wird die sinnliche Auffassung der Welt über Symbole in einer fortschreitenden Bewegung der Ablösung von allem Ding-

473 Austin 1962; Searle 1987.

474 Bereits Leach 1978, 41, hatte rituelle Äußerungen mit Befehlen und Instruktionen verglichen.

475 Rappaport 2006, 196.

476 Bachmann-Medick 2012, 99–102 und Bachmann-Medick 1996, 22, 25; Baasner und Zens 2005, 238; Geertz 1983, 16, 253; Leach 1968, 524.

477 Michaels 2006, 246; D. Baudy 2006, 358.

478 V. Turner und E. Turner 1978, 244.

479 La Fontain 1985, 13; Geertz 1983, 49–50; Leach 1968, 50.



lichen auf einer höheren Stufe der Menschheitsentwicklung durch Begriffsbildungen ersetzt.<sup>480</sup>

Bereits Kant weist jedoch in seiner Erkenntnisphilosophie darauf hin, dass Symbole unersetzliche Instrumente der Erkenntnis darstellen.<sup>481</sup> Sie entstehen durch eine geistige Operation. Dabei wird eine „Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann“ übertragen.<sup>482</sup> Insofern nähert sich das Symbol bei Kant dem Modell. Das Symbol ist für einen Verstandesbegriff, was das Beispiel für einen empirischen Begriff darstellt.

Diese Anschauung wird wirkmächtig von Cassirer aufgenommen.<sup>483</sup> Symbole können ihm zufolge etwas „Überanschauliches“ mit Hilfe einer gedanklichen Assoziation anschaulich machen.<sup>484</sup> Cassirer weist darauf hin, dass Symbole nicht nur vermitteln, was ein Begriff ist, sondern was er für ein Subjekt meint. Damit ermöglichen sie den praktischen Umgang mit Begriffen. Der prinzipielle Unterschied zwischen bildhaftem und begrifflichem Denken wird von Cassirer eingegeben, indem er dem Symbolbegriff eine umfassende Bedeutung gibt. Er bezieht alle Formen menschlichen Erkennens, auch die wissenschaftliche, ein:

Die Grundbegriffe jeder Wissenschaft, die Mittel, mit denen sie ihre Fragen stellt und ihre Lösungen formuliert, erscheinen nicht mehr als passive *Abbilder* eines gegebenen Seins, sondern als selbstgeschaffene intellektuelle *Symbole*.<sup>485</sup>

Aufgrund dessen spricht Cassirer vom Menschen als dem *animal symbolicum*. Dieses Verständnis und der damit implizierte erweiterte Symbolbegriff wurden in der rezenten Kulturanthropologie und besonders in religionstheoretischen Arbeiten übernommen.<sup>486</sup> Für Leach etwa ist die Konkretisierung von geistigen Aspekten in Symbolen, ebenso wie die übliche Abstraktion von Objekten und Sachverhalten in Begriffen, ein fundamentaler Bestandteil unseres normalen Denkens.<sup>487</sup> In dauerhafter Form, als Mentefakte, findet sie sich etwa in materiellen Objekten, wie Gebäuden, aber auch in Mythen und Ritualen.<sup>488</sup> Diese Ansicht wird von Geertz geteilt:

Ideas are not and have not been for some time, unobservable mental stuff. They are envehicled meanings, the vehicles being symbols [...] a symbol being anything that denotes, describes, represents, exemplifies, labels, indicates, evokes,

480 Diesem Verständnis stemmt sich zunächst die Romantik entgegen, welche symbolische Sprache als Ausdruck ursprünglicher Erfahrung und insbesondere der Weisheit des einfachen Volkes erkennt. Eine vermittelnde Rolle nimmt die psychoanalytische Symboltheorie ein.

481 Kant 1974 [1790], 295–296.

482 Kant 1974 [1790], 296.

483 Cassirer 1964.

484 Cassirer 1964, 3, 447.

485 Cassirer 1964, 11.

486 Tomberg 2001, 13; Leach 1978, 17–18; vgl. auch Geertz 1983, 50.

487 Leach 1978, 49.

488 Leach 1978, 50.

depicts, expresses – anything that somehow or other signifies [...] Arguments, melodies, formulas, maps, and pictures are not idealities to be stared at but texts to be read, so are rituals, palaces, technologies, and social formations.<sup>489</sup>

Die Wortsprache wird damit in ihrer Leitfunktion für unser Denken angegriffen. Geertz und Leach stellen klar, dass rationale Diskursformen westlicher Prägung keine vorrangige Form sind, Erkenntnis zu entwickeln und zu übermitteln. Gleichrangig wird das Symbol als fundamentaler, sinnlich wahrnehmbarer Bedeutungsträger vorgestellt. Demzufolge kann das Symbol ebenso zur Auslegung von Beziehungen, von Welt- und Wertzusammenhängen führen.

Vielfach wird von Kant und Cassirer ausgehend sogar eine besondere Erkenntnisfunktion von Symbolen betont. Beispielsweise beschäftigt sich Blumenberg eingehend mit Metaphern, die, wie er selbst gesteht, den Symbolen entsprechen.<sup>490</sup> Im Zuge seiner Kritik des Programms einer vollständig objektivierten Sprache identifiziert er in der philosophischen Wissenschaftssprache Metaphern, welche sich nicht in reine Begrifflichkeiten überführen lassen. Diese ‚absoluten‘ Metaphern erfüllen eine „begrifflich nicht ablösbare Aussagefunktion“.<sup>491</sup> Blumenberg versucht nun, „die logische ‚Verlegenheit‘ zu ermitteln, für die solche Metaphern einspringen.“<sup>492</sup> Aus seiner Sicht „beantworten“ sie jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, dass sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht stellen, sondern als im Daseinsgrund gestellte vorfinden.“<sup>493</sup> In eine ähnliche Richtung argumentiert Ricoer.<sup>494</sup> Bei ihm stehen Symbole im Rang existentialer Begriffe, welche die Basis von Denken und Sprechen bilden.<sup>495</sup> Entsprechend seien sie nicht nur entlang der Strukturen der Reflexion, sondern über die Strukturen der Existenz zu verstehen.<sup>496</sup>

Das ist ohne Frage ein sehr enger Symbolbegriff, der sich aus einer theologischen und philosophischen Position ergibt, welche auf die Erkenntnis der ‚Dinge an sich‘ ausgerichtet ist. Er ist vor allem für theologische Symboltheorien anschlussfähig, welche das Symbol als privilegierten Zugang zur Transzendenz vorstellen.<sup>497</sup>

Für andere Autoren weisen Symbole weniger über die Möglichkeiten der Erkenntnis heraus, sondern über die der begrifflichen Darstellung. So sei nach Soeffner das wesentliche des Symbols, dass es im Gegensatz zu künstlichen Ausdrucksformen, wie Diskurs und Argument, das Widersprüchliche in der Gleichzeitigkeit verknüpft.<sup>498</sup> Es konstituiert Unmittelbarkeit und lässt keine Distanz zu. Ähnlich vermutet Heinz-Mohr: „Es gehört zu seinem Wesen, dass es sich nicht auf einen festen Rahmen einengen lässt,

489 Geertz 1983, 8.

490 Blumenberg 1991, 253–260.

491 Blumenberg 1991, 257.

492 Blumenberg 1991, 256.

493 Blumenberg 1991, 260

494 Ricoer 1991, 242–252.

495 Ricoer 1991, 244.

496 Ricoer 1991, 252.

497 Zu den religionsphilosophischen Implikationen des Symbolbegriffs vgl. Bahr 2004.

498 Soeffner 2010, 150, 162.

da es ja gerade die Extreme, Unvereinbares, Konkretion und Abstraktion vereint.“<sup>499</sup> Allerdings wird bei beiden Autoren nicht klar, warum dieser Charakter die begriffliche Fassung verhindern sollte. Schließlich gibt es Möglichkeiten ambivalente oder bipolare Sachverhalte sprachlich, etwa als Paradox oder Oxymoron, abzubilden.

Detaillierter und mit radikaler Konsequenz hat Langer die Deckungsprobleme von Begriff und Symbol verfolgt.<sup>500</sup> Symbolische Formen der Wortsprache trennt sie als ‚diskursive Symbole‘ vollständig von wortlosen, so genannten „präsentativen Symbolen“.<sup>501</sup> Letztere seien generell „nicht-diskursiv und unübersetzbar“.<sup>502</sup> Ihre Unauflöslichkeit ist bei Langer jedoch nicht der Unbeantwortbarkeit der hinter ihnen stehenden existentiellen Frage geschuldet.<sup>503</sup> Sie beruht vielmehr auf der simplen Unfähigkeit der begrifflichen Sprache, simultane Wahrnehmung komplexer Sachverhalte zu ermöglichen:

Nur ist aber die Form aller Sprachen so, dass wir unsere Ideen nacheinander aufreihen müssen, obgleich Gegenstände ineinander liegen; so wie Kleidungsstücke, die übereinander getragen werden, auf der Wäscheleine nebeneinander hängen. Diese Eigenschaft des verbalen Symbolismus heißt Diskursivität; ihrer wegen können überhaupt nur solche Gedanken zur Sprache gebracht werden, die sich dieser besonderen Ordnung fügen.<sup>504</sup>

Eine grundsätzlich andere Wahrnehmung sieht sie durch präsentative Symbole, wie Bilder, Musik und Ritual, ermöglicht. Sie wirken ganzheitlich, „ihre Formen vermitteln in gar nicht zu beschreibenden Kombinationen ein totales Bild.“<sup>505</sup> Eine Fülle an Daten wird simultan dargestellt und damit erst in ihrer Bedeutung erkennbar sowie anschaulicher, sinnlichkeits- und körpernäher, eben auch prägnanter und dramatischer vermittelt. Damit erfüllen sie eine grundsätzlich andere Funktion als diskursive Symbole, welche aus aufzählbaren Elementen und Argumenten konstruiert sind. Die symbolische Wahrnehmung erlaubt eine unmittelbarere Annäherung an ihren Gegenstand und damit komplexere und dichtere Erfahrungen. Diese Unmittelbarkeit sieht Langer bereits in den Sinnesorganen begründet. Sie spricht von einem „unbewussten Sinn für Formen“, welcher die Voraussetzung für die Symbolbildung sei.<sup>506</sup> Insofern hat das präsentative Symbol bei Langer nicht nur vorbegriffliche, sondern prälogische, letztlich organische Fundamente.<sup>507</sup>

499 Heinz-Mohr 1998, 9.

500 Langer 1979, 103.

501 Langer 1979, 179.

502 Langer 1979, 179. Sie entsprechen insofern den absoluten Metaphern Blumbergs. Obwohl beide Konzepte zeitgleich entstanden sein müssen, wird kein Bezug aufeinander genommen.

503 Vgl. Blumenberg 1991, 260.

504 Langer 1979, 88.

505 Langer 1979, 100.

506 Langer 1979, 96–97.

507 Langer 1979, 229. Es könne daher „unsere Vorstellung von Rationalität weit über die traditionellen Grenzen hinaus erweitern“.

Langers Konzeption wurde in der Religionsanthropologie breit diskutiert und rezipiert.<sup>508</sup> Allerdings ist auch dieser Ansatz nicht unproblematisch. Etwa wird die exklusive Unterscheidung von Begriff und Symbol in Kauf genommen. Dies hätte die fundamentale Konsequenz, dass Symbole für den wissenschaftlichen Zugriff verloren gehen. Das präsentative Symbol erfasst dann Sachverhalte, die rational-sprachlich oder diskursiv nicht darstellbar wären. Die Kategorisierung ist vor allem sichtlich praxisfremd. Schließlich können doch Symbole selbst die Form von Worten haben.<sup>509</sup> Man kann sie lexikalisch erfassen und umfassend in ihrer Bedeutung beschreiben. Schwierig erscheint darüber hinaus, dass symbolische Sprache und damit auch Mythos als diskursgesetzlich, von Ritualen, als präsentativen Kategorien symbolischer Erfahrung, abgegrenzt wird. Zudem bei Langer selbst noch die Subsysteme der präsentativen Symbolik, wie Bild, Musik und Ritual nicht gegeneinander austauschbar, nicht übersetzbar sind. Damit wird es unverständlich, wie diese Medien, etwa in einem Ritual, zusammenwirken können.<sup>510</sup> Aus solchen Gründen ist die systematische Abschottung unterschiedlicher symbolischer Formen und auch die zwischen Symbol und Begriff schwer durchzuhalten.

Überzeugender wirken Ansätze, welche das Zusammenspiel symbolischer Formen beschreiben können. Zu nennen wäre hier Leach, der anschaulich erläutert, dass verbale, visuelle und akustische, olfaktorische und taktile Informationen problemlos übertragbar sind.<sup>511</sup> Er erklärt dies damit, dass unsere Sinne auf einem sehr tiefen Niveau mit demselben Kode arbeiten. Dazu passt auch Geertz' Ansicht, wonach echte Symbole immer auch „Modelle von etwas“ seien, das heißt ihre Eigenart gerade darin bestehe, Prozesse beziehungsweise „ihre Struktur in einem anderen Medium auszudrücken.“<sup>512</sup> Die Symbole und ihre Wirkung, könnte man sagen, ergeben sich erst aus der Fähigkeit des Menschen, diese strukturellen Zusammenhänge zu erkennen, umzusetzen, auf sie auf unterschiedliche Art zu verweisen. Diese Sicht scheint plausibel, angesichts einer Symbolik, welche ihren Reiz und ihre Eindringlichkeit gerade aus den zahllosen Übertragungen, Entsprechungen, Bezügen und Anschlussmöglichkeiten erhält, welche die Nähe und Kompatibilität zwischen ihren verschiedenen Ausdrucksformen und deren Wahrnehmung eindrucksvoll vor Augen stellen.

In diesem Sinne, jedoch noch tiefgreifender, sieht Lévi-Strauss die Wirkkraft von Symbolen in der Anregung paralleler Strukturen begründet.<sup>513</sup> Bei der Analyse eines schamanistischen Heilungsrituals versucht er zu belegen, dass die rituelle ‚Anwendung‘

508 Vgl. Soeffner 2008, 60. Lanwerd 2002, 177, 183, arbeitet heraus, dass die Symbolbegriffe von Geertz und Turner direkt auf Langers Konzeption aufsetzen.

509 Tambiah 2006, 244.

510 Selbst Wortsprache lässt sich dabei integrieren. Rapaport 1996, 437, betont: „terms like ‘complement’

or even ‘complete’ do not express adequately the intimacy of the relationship between liturgical words and acts.“

511 Leach 1978, 19.

512 Geertz 1983, 53.

513 Lévi-Strauss 1968.

eines Symbols selbst physiologische Formationen und Funktionen stimulieren könne. Zusammenfassend heißt es:

The effectiveness of symbols would consist precisely in this ‘inductive property’ by which formally homologous structures, build out of different materials at different levels of live – organic processes, unconscious mind, rational thought – are related to one another.<sup>514</sup>

Dem hier psychoanalytisch gedachten Unterbewussten und dessen Einfluss auf biochemische beziehungsweise organische Prozesse mag man skeptisch gegenüberstehen. Die alltägliche Erfahrung zeigt zumindest, dass wichtige Gedanken, Emotionen, Probleme und Fragen in allen verfügbaren Medien thematisiert werden. Man nähert sich ihnen abhängig von Kontext und Präferenz begrifflich, poetisch, mythisch, bildlich, musikalisch oder etwa rituell. Entsprechend sind symbolische Formen, zumindest vom entsprechend Sozialisierten, ohne Schwierigkeiten erfahrbare und mitunter sogar vom Ethnologen ‚dicht‘ beschreibbar.

### 3.3.2 Symbol und Zeichen

Zur ritualtheoretischen Annäherung an Symbole wurden neben den philosophischen insbesondere linguistische Konzepte genutzt. Hierbei werden Symbole nicht als Begriffe, sondern als Zeichen beschrieben. Leach setzte die Symbole in Bedeutung und Funktion explizit mit den Buchstaben des Alphabets gleich.<sup>515</sup> Ebenso versteht Geertz Symbole als auslegbare Zeichen.<sup>516</sup> Dies ist jedoch unzureichend, denn bereits „Zeichen ist, was interpretiert wird.“<sup>517</sup> Zudem geraten damit die spezifischen Merkmale von rituellen Symbolen aus dem Blick. Ebenso wird es unmöglich, Symbole innerhalb der konkreten rituellen Praxis von anderen Arten des Zeichens abzugrenzen.

Tatsächlich bildet das Symbol in der Semantik eine Sonderform des Zeichens. Bei Peirce, auf dessen Begrifflichkeit in der Ritualtheorie häufig referiert wird, werden Symbole über ihren arbiträren und konventionalen Charakter von anderen Zeichenarten abgegrenzt.<sup>518</sup> Während das *Ikon* durch Ähnlichkeit auf seinen Gegenstand verweist und ein *Index* durch unmittelbar kausale Wirkung seines Objektes auf dieses verweist, so bezieht sich das Symbol durch Gewohnheit auf seinen Gegenstand.<sup>519</sup> Diese Definition, so klar sie ist, hilft jedoch bei der Identifikation und Beschreibung ritueller Symbole nur begrenzt weiter. Beispielsweise wäre das christliche Kreuz *Ikon*, insofern es mit der Figur Christie zusammenfällt oder sie sogar explizit abbildet. Es wäre aber auch *Index*, da

514 Lévi-Strauss 1968, 376.

515 Leach 1968, 524.

516 Geertz 1983, 21; siehe auch Douglas 1996, 14.

517 Monhardt 2001, 389.

518 Peirce 1993; zur Rezeption vgl. Rappaport 2006, 194.

519 Peirce 1993, 64–65.

es durch die Menschwerdung seine Deutung erfährt. Vielleicht am schwierigsten ließe es sich über seine Konventionalität als Symbol fassen. Zwar kann man zustimmen, dass Symbole in einem sozialen Prozess konstituiert werden. Der Charakter dieser Interaktion ist mit dem Begriff der Konvention jedoch ungenau gefasst. Er rückt offensichtlich neuzeitliche Modelle, wie Verabredung und Vertrag, in den Vordergrund. Rituelle Symbolbildung ist in der Regel sicher kein formaler und willkürlicher Vorgang, sondern geht auf wesentlich komplexere und längere Abläufe zurück. Das erweist sich daran, dass die Auswahl von Symbolen weitgehend festgelegt und historisch gebunden ist.<sup>520</sup> Lorenzer hat auf die teilweise frühkindlichen und vorsprachlichen Wurzeln der Symbolgenese hingewiesen, bei der Symbol und Symbolisiertes handelnd zusammengebracht werden.<sup>521</sup> Vermutlich werden gerade auch rituelle Symbole weniger beschlossen als gezeigt und ‚bezeugt‘. Vertragsmodelle taugen jedenfalls nicht, um den Symbolbegriff für die Ritualtheorie abzugrenzen. Peirces Unterscheidungen dürften andererseits sehr hilfreich sein, um die Beziehung des Symbols zu seinem Gegenstand zu differenzieren. Man könnte etwa, wie Rappaport, von ikonischen, indexologischen oder konventionellen Aspekten eines Symbols sprechen.<sup>522</sup>

Ertragreicher erscheint für Ritualanalysen der Symbolbegriff de Saussures.<sup>523</sup> Er hebt den ikonischen Charakter von Symbolen hervor:

Beim Symbol ist es nämlich wesentlich, daß es niemals ganz beliebig ist; es ist nicht inhaltlos, sondern bei ihm besteht bis zu einem gewissen Grade eine natürliche Beziehung zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem. Es ist motiviertes Zeichen.<sup>524</sup>

Bereits Mensching sprach für religiöse Symbole in ähnlicher Weise von einem „sachlich notwendigen Verhältnis“ zu ihrem Referenten.<sup>525</sup> Derartige objektive Ähnlichkeitsrelationen könnten erklären, warum rituelle Symbole in ihren wesentlichen Elementen nicht verändert werden dürfen. Die spezifische Form eines Symbols garantiert seine Wirkung. Zudem wäre damit geklärt, warum bestimmte Symboliken nahezu universell verbreitet sind. Allerdings gerät man in die Nähe substantieller Bestimmungen, welche die Dynamik symbolischer Prozesse nicht adäquat abbilden können.

Immerhin kann man festhalten, dass Symbole nicht willkürlich gewählt sind, sondern Verbindungen zu den Elementen und Strukturen der Umwelt zeigen, die sie wiedergeben sollen. Die Assoziation kann auf der mentalen wie auf der sensorischen Ebene hergestellt werden.<sup>526</sup> Frazer beschreibt die Grundgesetze der Symbolbildung für magi-

520 Biezais 1979, XIII.

521 Lorenzer 1972, 105–106.

522 Rappaport 2006, 194.

523 De Saussure 2001 [1931].

524 De Saussure 2001 [1931], 80.

525 Mensching 1930, 1070.

526 V. Turner 1970, 352.

sche Symbole.<sup>527</sup> Sie beruhen auf zwei Fundamentalgesetzen menschlichen Denkens: „Ideenassoziation durch Ähnlichkeit und durch Berührung in Raum oder Zeit.“<sup>528</sup> Wie bei der kontagiösen Magie deutlich wird, muss der direkte Kontakt oder die Nähe zwischen Symbol und Symbolisiertem auch nur in der Vergangenheit bestanden haben und wirke dann weiter.<sup>529</sup> Insbesondere beschreibt Frazer die Analogie der Funktion, der Farbe und Form als wesentlich für die Genese magischer Symbole. Sundermeier verweist ergänzend auf inersive Analogie.<sup>530</sup> So könne etwa stark schwach bewirken oder heiß kalt.<sup>531</sup> Insgesamt hält er fest, dass ein Symbol umso wirksamer sei, je mehr Entsprechungen in ihm bestünden.<sup>532</sup> Leach zufolge muss jedes symbolische Detail als Teil eines komplexen Systems von kulturell festgelegten Bedeutungen gesehen werden.<sup>533</sup>

Unbestreitbar wird die Wahrnehmung von rituellen Symbolen vom kulturellen und sozialen Hintergrund strukturiert.<sup>534</sup> Geertz geht diesbezüglich von Interpretantengemeinschaften aus, die beispielsweise ethnisch konstituiert sind.<sup>535</sup> Lanczkowski betont aber, dass ein Symbol, wie auch die religiöse Erfahrung als Ganzes, erst als kognitiver Akt im Bewusstsein des Individuums zustande komme.<sup>536</sup> Die Notwendigkeit der symbolischen Deutung müsse daher nur ein je subjektiv festgestelltes Verhältnis sein. Turner nennt dies „a simple mode of association“ und vermutet eine semantische Unterspezifizierung, welche gerade die Vielfältigkeit der symbolischen Bezüge ermögliche.<sup>537</sup> Fernandez befragte die Teilnehmer eines afrikanischen Kultes nach ihrer Deutung der Symbolik und bekam eine Vielfalt unterschiedlicher Antworten.<sup>538</sup>

Offensichtlich lassen sich symbolische Bedeutungselemente nicht eindeutig interpretieren. Gerade bei rituellen Symbolen kann in der Regel vermutlich nicht die Eindeutigkeit der Wortsprache erreicht werden. Die Exegese vollzieht sich häufig innerlich und ist damit stärker der Verhandelbarkeit, Kritik und Kontrolle entzogen.<sup>539</sup> Insofern schafft das Symbol einen Freiraum für individuelle und gruppenspezifische Deutungen beziehungsweise Umdeutungen. Diese dynamische Dimension der Symbole gilt es herauszuarbeiten, um einen adäquaten Zugang zum Ritual zu gewinnen.

Die Deutungsbreite, ihre Zwei- beziehungsweise Vieldeutigkeit ist denn auch als Charakteristikum von Symbolen erkannt worden.<sup>540</sup> Bereits de Saussure stellte fest, dass die Identität eines Symbols niemals festgelegt werden kann, von dem Augenblick an in dem es Symbol wird.<sup>541</sup> Bloch erklärt diese Unschärfe durch einen „process of ‘drifting out of meaning’ as a result of their isolation from normal communication“.<sup>542</sup>

527 Frazer 1991 [1890].

528 Frazer 1991 [1890], 71.

529 Frazer 1991 [1890], 17.

530 Sundermeier 2010, 186.

531 Sundermeier 2010, 189.

532 Sundermeier 2010, 187.

533 Leach 1978, 55.

534 Vgl. Gladigow 2004, 159–160.

535 Geertz 1983, 17.

536 Lanczkowski 1990, 38.

537 V. Turner 1970, 50.

538 Fernandez 1965, 916.

539 Rappaport 1996, 434.

540 Douglas 1996, 10.

541 Nach Harendarski 2003, 59.

542 Bloch 1989, 42.

Bourdieu spricht von einer Polysemie als Überdeterminierung durch Unbestimmtheit, welche sich aus den „immer zugleich mehrfach bestimmten Beziehungen des symbolischen Systems“ ergibt.<sup>543</sup> Die verschiedenen Aspekte eines Symbols würden nicht einzeln sondern global und simultan angewandt.<sup>544</sup> Sie scheinen auf systematische Weise zusammenzuhängen. Ebenso sieht Tambiah die Eigenart der Symbole darin, dass sie mehrere, miteinander verzahnte Informationskanäle haben.<sup>545</sup> Damit erlaubten sie eine gesteigerte Kommunikation. Auf besondere Weise gesteigert findet sich die Multivokalität bei Turners „dominant symbols“.<sup>546</sup> Diese konzentrieren und vereinigen nicht nur gegensätzliche Bedeutungen, sondern grundsätzlich unterschiedliche Bedeutungspole, wie etwa normative und emotionale Bezüge. Diese würden erst im Rahmen ritueller Anwendung miteinander in Kontakt gebracht. Entsprechend könnten Symbole nur im Rahmen eines performativen Aktes und des spezifischen sozialen Kontextes wirksam und verständlich werden.

### 3.3.3 Syntax im Ritual: Die Artikulation von Symbolen

Unabhängig davon, ob rituelle Symbole als Begriffe oder Zeichen definiert werden, wird betont, dass sie nicht nur auf sich selbst verweisen, sondern in Bezug zu anderen Symbolen gesetzt werden.<sup>547</sup> Diese Verknüpfungen und Anordnungsprozesse folgen festen Regeln und werden in der Ritualtheorie in Anlehnung an wortsprachliche Syntax verstanden.<sup>548</sup>

Die Suche nach der Grammatik von Ritualen erhält besondere Aufmerksamkeit von Vertretern strukturalistischer Ansätze, welche semantische Theorien ablehnen. Da sie keine Bedeutungsträger bei der Analyse von Ritualen berücksichtigen, konzentrieren sie sich auf formal erkennbare Strukturen.

Ein prägnantes Beispiel ist Staal.<sup>549</sup> Bei seiner Analyse vedischer Rituale werden über Inventare und Graphiken die genauen Platzierungen jedes Elementes erfasst. So ist es möglich, Verknüpfungsregeln zu erkennen und die Strukturen von Ritualen in linguistischen Begriffen zu beschreiben. Mit Einschub, Kürzung, Auslassung, Spiegelung, Inversion und seriellen Sequenzen identifiziert Staal verschiedene Möglichkeiten ritueller Syntax.<sup>550</sup> Zusammenfassend stellt er fest: „Ritual syntax seems as complex as syntax of language.“<sup>551</sup> Er bestreitet allerdings, dass die Form in einem Zusammenhang mit semantischem Gehalt steht. Von der Dominanz der rituellen Struktur her schließt Staal auf das Nichtvorhandensein von relevantem Inhalt. Ritual wird daher nicht als Sprache,

543 Bourdieu 2009 [1972], 249.

544 Bourdieu 2009 [1972], 250.

545 Tambiah 2006, 244.

546 V. Turner 1970, 30–32.

547 V. Turner 1970, 50.

548 Gladigow 1998, 459.

549 Staal 1996, 1979.

550 Michaels 2008, 3, zufolge zeigen sich auch Abbrüturen, Zitate, Transfers oder Umstellungen.

551 Staal 1979, 16.



sondern lediglich als eine Protosprache verstanden. Sie enthält Grammatik, aber keine Inhalte.<sup>552</sup>

Demgegenüber versuchen Rappaport und Bloch zu zeigen, dass die Möglichkeit sinnvoller Syntax im Ritual begrenzt ist.<sup>553</sup> Rappaport stellt eine besonders feste Artikulation fest: „in ritual the units of meaning are ‘fused’“.<sup>554</sup> Daraus folgert er: „because of its fixity ritual cannot exercise language’s ability to express gradation, qualification and the uniqueness of the here and now.“<sup>555</sup> Noch deutlicher urteilt Bloch, der keine nennenswerten syntaktischen Möglichkeiten zu erkennen glaubt: „Material symbols are like a series of words with no, or very little, syntax to articulate them.“<sup>556</sup> Ritual beschreibt er als ein „frozen statement“.<sup>557</sup> Die unauflösliche Anordnung von Symbolen führe zwangsläufig zu einer Ablösung von konkreten Situationen, spezifischen Zeiten und Orten. Sie resultiere deshalb in einer zunehmenden Ambiguität der Symbole. Die Äußerung des Rituals sei daher relativ bedeutungslos.<sup>558</sup>

Die Auseinandersetzung mit Blochs und Rappaports Thesen wird dadurch erschwert, dass sie weitgehend theoretisch bleiben. Insgesamt ist die strukturalistische Ritualanalyse ohne Frage eine extreme Position, die letztlich nur noch die Beschreibung von Ritualtypen erlaubt. Der Kontext, in dem ein Ritual stattfindet, wird nicht in die Deutung einbezogen oder überhaupt beschrieben. Daraus resultiert ein ahistorischer Zugang. Variationen und zeitlicher Wandel von Ritualen können nicht erklärt werden. Generell bietet sich der Ansatz vor allem für möglichst stark restringierte Rituale an.<sup>559</sup> Die Analyse sogenannter „performative-centred rituals“, wie beispielsweise schamanistischer Rituale, dürfte auf diese Weise kaum ausführbar sein.<sup>560</sup> Methodisch unbefriedigend bleibt zudem, dass die Teilnehmerperspektive nicht einbezogen wird. Wenn die Rituale nur als ein Abarbeiten eines vorgeschriebenen Handlungsmusters angesehen werden, kommen die Beweggründe der Akteure nicht in den Blick. Ritualkompetenz erscheint zwangsläufig als leere Technik. Unverständlich ist nicht zuletzt die kategorische Trennung von Semantik und Syntax. Dabei wird übersehen, dass auch Strukturen Informationen übermitteln, das heißt bedeutungsvoll sein können.<sup>561</sup>

Überzeugender sind diesbezüglich Ansätze, welche rituelle Symbolsysteme über die komplementäre Rekonstruktion von Semantik und Syntax zu erfassen suchen.<sup>562</sup> Bereits

552 Staal 1996, 487.

553 Rappaport 2002 und Bloch 2006, Bloch 1989.

554 Rappaport 2002, 151.

555 Rappaport 2002, 151.

556 Bloch 1989, 41.

557 Bloch 1989, 42.

558 Bloch 2006, 495, 506; Bloch 1989, 41.

559 Es ist in diesem Zusammenhang auffällig, dass sich sowohl Staal 1979, wie auch Michaels 2008 auf altindische, insbesondere vedische Rituale beziehen. Diese wurden schon sehr zeitig schriftlich fixiert und sind bekanntermaßen durch äußerste liturgische Strenge gekennzeichnet.

560 Vgl. Atkinson 1987, 342.

561 Lotmann 1972, 30; ebenso Leach 1978, 9.

562 Burkert 1997, 2.

Leach fordert, dass die Analyse von Kommunikationsprozessen, ob verbaler oder non-verbaler Art, immer damit beginnen müsse, die Assoziationsweisen auszumachen beziehungsweise zu unterscheiden, durch welche die Elemente der Botschaften miteinander artikuliert werden können.<sup>563</sup> Leach zufolge zeigen Rituale eine komplexere Grammatik als Wortsprachen. Sie können nicht nur als Abfolge, also wie ein Text linear, etwa von links nach rechts, gelesen werden.<sup>564</sup> Ebenso seien nacheinander gereihte Elemente durch Metonymie miteinander verknüpft.<sup>565</sup> Vor allem aber zeigen Rituale durch ihre Dreidimensionalität eine besondere Räumlichkeit. So könnten, ähnlich wie bei einer Landkarte, relationale Lagebeziehungen ausgedrückt werden. Gegenüber deren ‚statisch-topographischer‘ Arrangements erlaube das Ritual allerdings eine dynamische Folge segmentierter, zeitlich begrenzter Ereignisse. Dies ermögliche auch die Beziehung zu weiter zurückliegenden Elementen.<sup>566</sup> Daher müssten Rituale auch über die Zeit, das heißt in einer vertikalen Dimension, gelesen werden. Analogisierend verweist Leach auf die aufeinander bezogenen Tempi verschiedener, nebeneinander gespielter Instrumente einer Partitur. Harmonische Elemente treten in eine Beziehung metaphorischer Art.<sup>567</sup> Schließlich zeigt Leach, dass Symbole binär kodiert sind:

Zeichen und Symbole gewinnen nur dann Bedeutung, wenn sie von entgegen gesetzten Zeichen beziehungsweise Symbolen unterschieden werden; sie haben für sich keine Bedeutung, sondern nur als Elemente einer Klasse.<sup>568</sup>

Beispielsweise erschließe sich die Semantik eines weißen Brautkleides nur mit Blick auf das schwarze Trauerkleid der Witwen. Insgesamt gelingt es Leachs Ansatz, die Komplexität und die besonderen Möglichkeiten ritueller Sprache offenzulegen. Jedoch bleibt das einzelne Ritual auch bei Leach letztlich nur Stellvertreter eines Genres. Der aktuelle Kontext wird vernachlässigt, die Binnenperspektive der Teilnehmer, das heißt deren Rationalisierung, ausgeklammert.

Die systematische Einbeziehung dieser Aspekte fordert Turner.<sup>569</sup> Jedes Symbol sei durch drei Dimensionen näher bestimmt. Die exegetische Bedeutung ergibt sich aus den expliziten Assoziationen. Sie kann daher von lokalen Informanten mündlich ermittelt werden. Jedoch bildet sie erst den Einstieg in die Analyse. Unbedingt müssten die handlungsmäßigen Assoziationen, das „action-meaning“ berücksichtigt werden.<sup>570</sup> Hierfür verweist Turner zum einen auf die operationale Bedeutung, welche sich aus dem Zweck ergibt, zu dem ein Symbol im Ritual benutzt wird. Damit kann Turner zu einem genaueren Verständnis der aktuellen Bedeutung gelangen und unterschiedliche

563 Leach 1978, 57.

564 Leach 1978, 57.

565 Leach 1978, 66.

566 Leach 1978, 64.

567 Leach 1978, 56.

568 Leach 1978, 68.

569 V. Turner 1970, insbesondere 19–51.

570 V. Turner 1970, 47.

Umgangsweisen mit einem Symbol verständlich machen. Weiterhin nennt Turner als dritte Analyseebene die positionelle Bedeutung.<sup>571</sup> Hier kann ein Symbol über seine Beziehung zu anderen Symbolen des symbolischen Systems erschlossen werden. Insbesondere wird beobachtet, wie die Symbolelemente in einer spezifischen Ritualsequenz angeordnet und arrangiert werden.<sup>572</sup>

Insgesamt verdeutlichen sowohl Staal, Turner als auch Leach, dass die Möglichkeiten syntaktischer Beziehungen im Ritual beträchtlich sind. Neben mentalen Assoziationen besteht eine spezifische Möglichkeit des Rituals offenbar darin, den Kontakt zwischen Symbolen handelnd herzustellen. Über die räumliche Nähe und das Arrangement werden sie in der Wahrnehmung zusammengerückt und näher bestimmt. Bei stationären Ritualen kann dies bereits mit einer stilisierten Geste geschehen. Der deutlichste Einsatz ritueller Bewegungen findet sich allerdings bei ausgreifenderen Praktiken beziehungsweise weiterreichenden Formen der Annäherung an Symbole oder ihres Transports, wie etwa bei Prozessionen oder Pilgerfahrten. Der Ortswechsel und damit die räumliche Komponente von Ritualen treten hier offensichtlich in den Vordergrund. Rituellem Raum konstituiert sich als Bewegungsraum.

### 3.4 Rituelle Bewegung und die räumliche Klassifikation von Ritualen

#### 3.4.1 Prozession als lokales Ritual

Eine der häufigsten Formen ritueller Bewegungen sind Prozessionen. Weltweit werden große Teile der Bevölkerung von Prozessionen erfasst. In katholischen Ländern finden Prozessionen in nahezu jedem Ort und in der Regel mehrfach im Jahr statt. Sie sind ein obligatorisches Element jeder Titular- und Patronatsfeier. In diesem Zusammenhang werden sie in der vorliegenden Arbeit behandelt. Außerdem werden sie jedoch zu zahlreichen weiteren Anlässen ausgerichtet. Trotzdem fehlt eine allgemeine und umfassende theoretische Annäherung. Weiterhin gilt Grimes Feststellung aus den neunziger Jahren: „Rare is the book that includes a chapter, section, or even an index entry on processions.“<sup>573</sup>

In einer geschichtlichen Annäherung lässt sich feststellen, dass Prozessionen christlicher Prägung direkt auf die antiken *pompai* zurückführen. Dies war ein feierliches Ehrengelicht für eine zu ehrende Person oder ein sakrales Relikt. Solche Festzüge setzten sich schnell auch im Christentum durch. Vermutlich führte die Verbindung der *pompai*

571 V. Turner 1970, 50–51.

572 Dies ist offensichtlich ein aufwendiges Verfahren, dem Turner nicht immer gerecht wurde (Southall 1972, 104).

573 Grimes 1987, 1.

mit heidnischem Kult und Zirkusspielen zur Änderung des Namens in Prozession, von lateinisch ‚fortschreiten‘.<sup>574</sup>

Von Seiten der praktischen Theologie werden heute drei Typen von christlichen Prozessionen unterschieden.<sup>575</sup> Bei der theophorischen Prozession geht es in erster Linie darum, ein Heiligenbild oder einen anderen Ausweis des Göttlichen zur Schau zu tragen. Bei Flurprozessionen werden Felder oder ganze Siedlungen mit Heiligenbildern, Kreuzen und ähnlichem umkreist, um den göttlichen Schutz zu sichern. Bittprozessionen finden zumeist in Krisenzeiten statt. Die Teilnehmer tragen dabei häufig ärmliche Kleidung, Asche auf dem Kopf und so weiter. Es ist jedoch zu betonen, dass es sich in der Praxis zumeist um Mischformen handelt. So können Fronleichnamsprozessionen zugleich Theoporen, Bittprozessionen und Flurprozessionen sein. Gutschow versucht eine generelle Klassifizierung über eine räumliche Typologie.<sup>576</sup> So unterscheidet er lineare von zirkulären, zentrifugalen und zentripetalen Bewegungen. Dabei verfolgt er insbesondere die Frage, inwieweit die Route und die vorherrschende Bewegungsrichtung mit dem Zweck der rituellen Bewegung zusammenhängen. Etwa würden zirkuläre Bewegungen häufig mit zyklischer Wahrnehmung von Zeit zusammenhängen. Zentrifugale Routen stünden oft im Zusammenhang mit rituellen Austreibungen und Reinigungen eines Bereiches. Insgesamt stellt er jedoch fest, dass die räumlichen Muster nicht durchgehend mit bestimmten Inhalten korrelieren.

In der Literatur lässt sich eine Vielzahl von Funktionen von Prozessionen identifizieren.<sup>577</sup> Zunächst bieten sie eine liturgische Form für notwendige Bewegungen und Transporte.<sup>578</sup> Sie markieren „unique days in the ritual observance of a given community such as dedications and anniversaries or the translation of relics.“<sup>579</sup> Sie können jedoch ebenso auf außergewöhnliche Momente oder Krisen antworten: „addressing conditions like the plague or epidemics, poor crops, or bad weather.“<sup>580</sup> Häufig werden dann rituelle Reinigungen und Bitten verfolgt.<sup>581</sup> Von katholischen Theologen werden hauptsächlich spirituelle Anliegen, wie „the purpose of stimulating devotion, of recalling the blessing of God, and of thanking Him for His graces, and of begging for divine help“ betont.<sup>582</sup> Prozessionen können insofern eine transformierende Wirkung entfalten.<sup>583</sup> Selbst bei pragmatischen Zielen ist nach Ratschow der äußere Weg untrennbar mit einem inneren Vollzug des Glaubens verbunden.<sup>584</sup>

Generell lassen sich Prozessionen entlang einer ganzen Reihe von Kriterien näher bestimmen. Die Art der Bewegung ist feierlich, nach vorn gerichtet und vor allem ge-

574 Quack 1999, bes. 678.

575 Fellbecker 1999, bes. 679.

576 Gutschow 2008, 400–402.

577 Vgl. Gengnagel, Horstmann und Schwendler 2008, 4–5.

578 Flanigan 2001, 36. Vgl. ebenso Fellbecker 1995, 34.

579 Flanigan 2001, 36.

580 Flanigan 2001, 37.

581 Flanigan 2001, 36.

582 Mullan 1967, 820.

583 Mullan 1967, 819.

584 Ratschow 1961, 668.

ordnet.<sup>585</sup> Prozessionen setzen sich immer aus einer Gruppe von Teilnehmern zusammen.<sup>586</sup> Die Prozessierenden sind hinsichtlich Geschwindigkeit und Bewegungsform stark synchronisiert. Katholische Prozessionen finden obligatorisch: „under the direction of the clergy“ statt.<sup>587</sup> Meist ist Musik ein essentieller Bestandteil.<sup>588</sup> Man separiert sich von den Zuschauern und nimmt einen festen Platz in einer Formation ein. Prozessionen sind aus diesem Grund sehr gut geeignet, um soziale Zusammenhänge sichtbar zu machen.<sup>589</sup>

Das zentrale Kennzeichen von Prozessionen ist ihre ausgeprägte räumliche Dimension, ihr Bewegungscharakter. Die Route verläuft „from one sacred place to another“.<sup>590</sup> Üblich ist auch ein Verlauf um einen sakralen Mittelpunkt herum.<sup>591</sup> Zwar wird in der Liturgie bereits das feierliche Durchlaufen des Kirchenraumes entlang bestimmter Seitenaltäre zum Hauptaltar, etwa im Introitus von Hochämtern oder im Vortreten zur Kommunion und Taufe, als Prozession verstanden. Nach allgemeinem Verständnis spricht man jedoch erst von Prozession, wenn der Kirchenraum verlassen wird. Die Prozession geht also heraus aus dem umbauten, abgegrenzten Kultraum, hinein in einen profanen, von alltäglichen Gewalten und Praktiken beherrschten Raum.

In der Regel verbleiben Prozessionen allerdings im Bereich des Ortes oder seiner unmittelbaren Umgebung. Sie verlaufen „through chartered space to a known destination“.<sup>592</sup> Häufig sind alle Stationen strikt festgelegt. Zika betont ebenfalls: „Procession emphasized the community’s celebration of its sacred objects throughout prescribed political space“.<sup>593</sup> Damit verbleibe die Prozession „wholly under the control of local authorities“.<sup>594</sup> Auf diese Weise wird die Abgrenzung von weiter reichenden rituellen Bewegungen, wie vor allem Pilgerfahrten, angedeutet. Sie soll in der Folge genauer nachvollzogen werden, weil sich damit eine klarere Bestimmung von Prozession und eine räumliche Klassifikation von Ritualen ergibt.

### 3.4.2 Pilgerfahrt als regionales Ritual

Pilgerfahrten reichen weiter als Prozessionen. Der Weg geht typischerweise aus dem gewohnten Umfeld und der Siedlung hinaus. Etymologisch stellt Gitlitz fest: „The word pilgrimage stems from a Latin root that means ‘stranger,’ itself derived from the words for ‘through fields’“.<sup>595</sup> Die Reise führt „to a foreign location sanctified by the relics and wonders of others“.<sup>596</sup> Pilgerfahrt wird definiert als „potentially uncontrollable journey

585 Mullay 1967, 820; Grimes 1987, 2; Fellbecker 1995, 213.

586 Fellbecker 1995, 213.

587 Mullay 1967, 820.

588 Tsochos 2006, 265.

589 Tsochos 2006, 266.

590 Mullay 1967, 820.

591 Fellbecker 1995, 34.

592 Grimes 1987, 2.

593 Zika 1988, 63.

594 Zika 1988, 63.

595 Gitlitz 2002, 17.

596 Zika 1988, 62.

beyond the borders of one's territory".<sup>597</sup> Dies trägt zur besonderen Intensität der Erfahrung bei: „Distance between home and the pilgrimage goal is an important component of the pilgrimage experience.“<sup>598</sup> Häufig heißt Pilgern insbesondere: „to move away from civilization toward a wild and unpredictable nature.“<sup>599</sup> Sie führt insofern auch aus dem vertrauten Kulturraum und dem Bereich der alltäglichen Erfahrung heraus.

Diese gängige Bestimmung von Pilgerfahrten und ihre Unterscheidung von lokalen Formen des Kultes geht auf Victor Turner zurück.<sup>600</sup> Turner entwickelte seine Ritualanalysen vor allem im Rückgriff auf Van Genneps Typus des Übergangsrituals.<sup>601</sup> Dieser hatte damit Rituale beschrieben, welche den Wechsel des Ortes, der sozialen Position und des Alters begleiten sowie aus drei Phasen, nämlich Ablösung, Übergang und Angliederung bestehen. Turner hatte Van Genneps Konzept bereits in seinen frühen Forschungen bei den Ritualen der *Ndembu* intensiv angewandt, differenziert weiterentwickelt und ihre Erklärungskraft für Phänomene in modernen Gesellschaften westlicher Prägung angedeutet.<sup>602</sup> Turners besonderes Interesse bildet die liminale Phase. Bei ihr komme es zur Entstehung der *communitas*, einer besonderen Form der Vergesellschaftung. Sie sei durch die Auflösung oder Herauslösung aus etablierten sozialen Strukturen und Hierarchien gekennzeichnet. Sie erzeuge daher einen Zustand der Unsicherheit in Bezug auf die etablierten Werte. Stattdessen würden alternative Werte und Emotionen erfahren und hervorgebracht, welche dann wiederum auch zum Erhalt der Struktur unerlässlich sind.<sup>603</sup> Turner sieht in der *communitas* eine grundlegende Kategorie sozialer und kultureller Erfahrung, welche gesondert analysiert werden muss. Daher unterscheidet er bei der Analyse von ethnologischem und historischem Material grundsätzlich zwischen zwei Ritualtypen:

I may state here [...] that I consider the term 'ritual' to be more fittingly applied to forms of religious behaviour associated with social transitions, while the term 'ceremony' has a closer bearing on religious behavior associated with social states, where politico-legal institutions also have greater importance. Ritual is transformativ, ceremony is confirmatory.<sup>604</sup>

Diese beiden Ritualtypen korrelieren laut Turner stark mit der Reichweite und spiegeln sich in zwei weitgehend getrennten Rituallandschaften.<sup>605</sup> Lokale Kulte beziehen sich auf die Kapellen und Schreine der Siedlungen. Damit werden sie durch die etablierten

597 Zika 1988, 62; ebenso Niebuhr 1984, 7.

598 Gitlitz 2002, 7.

599 Huber 1999, 32. Huber beobachtet, dass die Pilgerfahrt auch in Bezug auf Infrastruktur aus den alltäglichen Strukturen ausbricht.

600 V. Turner 1975, V. Turner und E. Turner 1978.

601 Van Gennep 1999 [1909], bes. 94.

602 V. Turner 1995 [1969], 134, 192.

603 V. Turner 1995 [1969], 132.

604 V. Turner 1975, 95.

605 V. Turner 1975, 177, 191.

sozialen Strukturen bestimmt. Abseits davon findet sich jedoch „a looser, voluntaristic religious affiliation focused on distant shrines“.<sup>606</sup>

Es ist dieser Sachverhalt, der Turners Interesse an der Pilgerfahrt wesentlich zu bedingen scheint.<sup>607</sup> Ähnlich wie in tribalen Übergangsritualen, werden die Pilger von der angestammten Siedlung entfernt und die sozialen Strukturen aufgelöst. Pilgerfahrt zeigt sich damit als christliche Form zur Herstellung von Liminalität.<sup>608</sup> Die Übergangsphase ist hinsichtlich der Dauer sogar überproportional ausgeprägt. Zudem sind Pilgerziele durch besondere räumliche Abgeschiedenheit, die Entfernung von politischen und ekklesialen Zentren gekennzeichnet. Ihre Verehrung entfernt die Gläubigen damit besonders effektiv von den etablierten Strukturen ihrer alltäglichen Lebenswelt. Die Pilger treten heraus aus dem lokalen Kontext, ihrer Verwandtschaftsgruppe und Kultur, um einer anderen, auf freiem Willen, selbstbestimmter Zuordnung, Gleichheit und Freundschaft basierenden Gemeinschaft beizutreten.<sup>609</sup> Häufig durchbrechen Pilgerfahrten soziale, ethnische und politische Grenzen.<sup>610</sup> Daher betont Turner den inklusiven Charakter der Pilgerfahrt. Sie wird als Suche nach *communitas* oder deren Quellen erklärt.<sup>611</sup> Vielfach könne sie sogar als Realisierung einer „global communitas“ beschrieben werden.<sup>612</sup>

Die Universalität und Reichweite der christlichen Pilgerfahrt wird von Turner vielfach zum Ausgangspunkt für eine qualitative Bestimmung.<sup>613</sup> Pilgernde suchen eine persönliche und intimere Beziehung zum Heiligen. Pilgerfahrt sei daher antimagisch.<sup>614</sup> Pilgerschreine seien Wunderorte, wo sich die grundlegenden Elemente und Strukturen einer Religion in „their unshielded, virgin radiance“ zeigten.<sup>615</sup> Demgegenüber bliebe lokaler Kult „entangled with its practice in the local situation.“<sup>616</sup> Er sei auf die Erhöhung von Status ausgerichtet. Über die Darstellung von Hierarchien werde die starre soziale Gliederung rituell bestätigt, oder sogar „deeper commitment to the structural life“ bewirkt.<sup>617</sup>

Die Idealisierung translokalen Kults bewirkt offensichtlich eine Abwertung des lokalen Rituals. Während ersterer freiwillig, gleichberechtigt und inklusiv ist, wird lokale Religion mit Zwang, Hierarchie und Exklusivität in Verbindung gebracht. Damit stehen sich Turners eigentlich analytische Kategorien von Struktur und Antistruktur synchron gegenüber.

Turners Thesen werden intensiv rezipiert. Yamba stellt fest:

606 V. Turner 1975, 191.

607 V. Turner und E. Turner 1978, 3–5.

608 V. Turner und E. Turner 1978, 4.

609 V. Turner und E. Turner 1978, 13, 177.

610 V. Turner und E. Turner 1978, 6, 16.

611 V. Turner und E. Turner 1978, 5.

612 V. Turner und E. Turner 1978, 171.

613 Ausdrücklich steht Turners Beschäftigung mit Pilgerfahrt im direkten Zusammenhang mit seiner Konversion zum Katholizismus V. Turner und E. Turner 1978, XIX. Ohne Frage ergibt sich damit eine sehr spezifische Sicht.

614 V. Turner und E. Turner 1978, 14.

615 V. Turner und E. Turner 1978, 6, 15.

616 V. Turner und E. Turner 1978, 15.

617 V. Turner und E. Turner 1978, 9.

Anthropologists who embark on the study of pilgrimage almost all start out debating with the pronouncements of Victor Turner, whose framework they invariably employ as a point of departure, but beyond whose initial formulations and questions never venture.<sup>618</sup>

Auch bei der Beschreibung lateinamerikanischer und andiner Pilgerfahrten werden Turners Ideen unmittelbar übernommen.<sup>619</sup>

Eine der prominentesten Anwendungen im andinen Kontext stammt vom britischen Soziologen Sallnow. In seinem Buch „Pilgrimage in the Andes. Communitas reconsidered“ problematisiert er Turners Communitas-Konzept.<sup>620</sup> Die räumliche Kategorisierung übernimmt er jedoch unkritisch. Sallnow untersucht Kulte unterschiedlicher Größenordnung und Reichweite im Departement Cuzco. Zunächst stellt er lokale und translokale Rituale am Beispiel der Prozessionen und Patronatsfesten einer Distrikthauptstadt, zweier Hacienden und einer Landgemeinde vor.<sup>621</sup> Diesen werden mit den Festen des *Señor de Qollur R'iti*, des *Señor de Wanka* sowie des *Justo Juez* drei regionale oder sogar überregionale Pilgerfahrten gegenübergestellt. Die Kulte werden im Sinne Turners als lokale und translokale Rituale kontrastiert.<sup>622</sup> Der Schwerpunkt liegt eindeutig auf den Pilgerfahrten. Die Feiern auf lokaler Ebene werden lediglich als Szenerie geschildert, also als Hintergrund von dem sich die weiter reichenden Rituale abheben. Wie bei Turner wird der qualitative Gegensatz zwischen lokalen und translokalen Formen des Kultes betont.

Die Patronatsfeiern sind laut Sallnow „place bound“.<sup>623</sup> Ihre Verehrung ist bestimmt durch Territorialität beziehungsweise „physical location“ und Gewohnheit.<sup>624</sup> Sie bilden letztlich politische Hierarchien und Machtbeziehungen ab, werden dominiert von der offiziellen Religion und den Eliten.<sup>625</sup> Sie bilden letztlich einen Aspekt der Ausübung

618 Yamba 1990, 8.

619 Barba de Piña Chan 1998; Garma Navarro und Shadow 1994; Crumrine und Morinis 1991, für die Anden siehe Lecaros-Terry 2001, 48–51.

620 Sallnow 1987; grundlegend bereits formuliert in Sallnow 1981.

621 Problematisch ist ebenfalls, dass Sallnow 1987 Patronatsfest und lokales Ritual gleichgesetzt. Kann man doch feststellen, dass es zahlreiche Patronatsfeste mit überregionalem oder sogar internationalem Einzugsgebiet gibt. In Peru wäre dies etwa Corpus Cristi in Cuzco oder die Feier des *Señor de los milagros* in Lima. Deren Einzugsgebiete und Teilnehmerzahlen reichen weit über die der andinen Pilgerfahrten hinaus.

622 Wenig überzeugend wirkt das Bild von zwei voneinander getrennten Rituallandschaften. Ein Blick auf die Empirie zeigt, dass sich lokale und regionale Kulte häufig vermischen. Etwa überlagern sich Pilgerfahrten und Patronatsfeste oder bauen aufeinander auf. Kaum eine Pilgerfahrt kommt ohne Prozessionen aus. Beim *Qollur R'iti*, Sallnows Paradebeispiel, formieren sich Pilger am Ankunftsort zu Prozessionen. Das Pilgerfest geht unmittelbar in die Corpus Christi Feier in Cuzco über. Insofern wird deutlich, dass die dichotomische Unterscheidung der Dynamik des Phänomens nicht gerecht wird.

623 Sallnow 1987, 9.

624 Sallnow 1987, 167.

625 Sallnow 1987, 6, 98.



von politischer Macht. Die Patronatsheiligen, welche gefeiert werden, wurden von religiösen Eliten „arbitrarily allocated“.<sup>626</sup> Sie stammen aus dem Standardinventar der Heiligen und haben keine Verbindung zum Kontext ihrer Verehrung. Sie dienen dazu, um Gemeinden und soziale Gruppen voneinander zu unterscheiden. Daher sind sie „rigidly graded and ranked“.<sup>627</sup> Insgesamt beschreibt Sallnow die lokalen Rituale als begrenzt, hierarchisch, nach Innen gerichtet und exklusiv.<sup>628</sup> Die Anhängerschaft ist dementsprechend homogen. Lokale Schreine ziehen ein jeweils spezifisches, ethnisch homogenes Publikum an. Patronatsfeste sind daher fragmentiert, „marked off sharply from the trans-local and regional“.<sup>629</sup> Dies zeigt sich in ihrer Isolation und Statik. Wandel wird nur als Verfall beschrieben.

Demgegenüber entwirft Sallnow ein sehr dynamisches Bild der Pilgerfahrt.<sup>630</sup> Mit Turner weist er darauf hin, dass Pilgerfahrten politische und ökonomische Einheiten, kirchliche Verwaltungsstrukturen durchbrechen und selbst ethnische Gruppierungen kreuzen. Pilgerkulte sind nicht durch soziale oder territoriale Zugehörigkeit definiert, sondern durch „mental disposition“.<sup>631</sup> Die Teilnehmer kommen aus allen Klassen, Berufen und Ethnien.

Wegen der Abgeschiedenheit der Pilgerschreine bleiben Pilgerfahrten außerhalb kirchlicher, staatlicher und administrativer Kontrolle und sind stark von inoffizieller Religiosität geprägt. So kommen hier die sonst weitgehend getrennten Sphären der offiziellen katholischen Religion und der inoffiziellen nativen Religion in direkten Kontakt oder gehen sogar ineinander über.<sup>632</sup> Pilgerschreine sind „typically established near important pagan sites, but many are lithic images on rocks or crags. They pertain, in fact, to the same religious topography, the same sacred landscape, as do the apus [die heiligen Berge] themselves.“<sup>633</sup> Dagegen seien die beiden Sphären im lokalen und arealen Kontext sauberlich getrennt. „In the local setting, the Christian patron saints stand apart and distinct from the apus“.<sup>634</sup>

Erst Pilgerfahrt durchbricht die Isolation des Lokalen, „joines the community to the macrocosm.“<sup>635</sup> Erst Pilgerfahrt bindet die Gemeinden an „processes of synchronic articulation and diachronic change.“<sup>636</sup> Wegen dieser integrativen Kraft sind es Pilgerfahrten, welche die entscheidenden sozialen und historischen Wandlungsprozesse definie-

626 Sallnow 1987, 268.

627 Sallnow 1987, 268.

628 Sallnow 1987, 3, 61, 147, 262.

629 Sallnow 1987, 98.

630 Sallnow 1987, 166.

631 Sallnow 1987, 9.

632 Sallnow 1987, 3.

633 Sallnow 1987, 3.

634 Sallnow 1987, 3. Isbell 1985, 151, zufolge ist jedoch das hierarchische System der heiligen Berge ebenfalls eng an die administrative Struktur angelehnt. Die Berggeister tragen die Amtsstäbe der politischen Autoritäten.

635 Sallnow 1987, 201.

636 Sallnow 1987, 99.

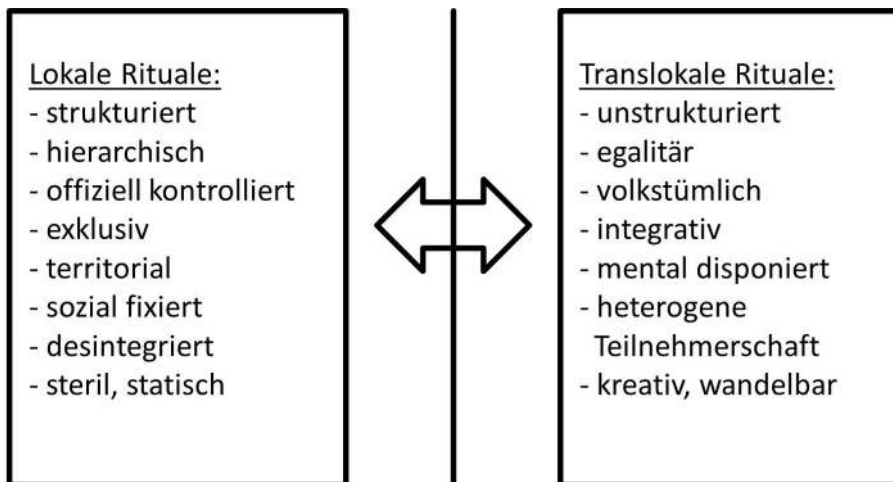


Abb. 1 Dichotomische Bestimmung von lokalem und translokalem Ritual.

ren.<sup>637</sup> Als Beispiel verweist Sallnow auf die Toledischen Reformen. Die inkaische, kultisch voll integrierte Landschaft sei dabei zerschlagen worden. Spanische Macht „rested on the lack of translocal ritual articulation“.<sup>638</sup> Darauf hätten die sich entwickelnden Pilgerfahrten geantwortet.<sup>639</sup>

Ihre weitreichende Wirkung erhalten Pilgerschreine durch ihre besondere Wunderkraft und Legitimation. „They tend to emerge and develop distinct and apart from the patron saints of villages and towns“.<sup>640</sup> Sallnow sieht sie in ihrer Genese und Semantik so verschieden, dass er begrifflich zwischen „patronal images“ und „pilgrimage icons“ unterscheidet.<sup>641</sup> Letztere wurden nicht willkürlich von außen aufgesetzt, sondern gehen auf volkstümliche Wunderberichte und Initiativen zurück. Den tatsächlichen Kondensationspunkt der Kulte sieht Sallnow jedoch in einer „tellurien power“.<sup>642</sup> Göttliche Kraft sei an Pilgerschreinen noch immer aktiv und in besonderer Weise zugänglich.<sup>643</sup> Der Kult springe letztlich „spontaneously from the landscape“.<sup>644</sup> Gleich Turner weist Sallnow damit Pilgerschreinen eine größere Authentizität zu als Patronatsheiligen. Mitunter scheint sogar jener ontologische Status durch, der bereits bei Turner anklingt.<sup>645</sup> Wegen dieses „sacred sediment“ könnten Pilgerschreine „endure through the rise and fall of chiefdoms, states, and even religions“.<sup>646</sup>

637 Was ist dann aber dort, wo niemand pilgert? In vielen andinen Dörfern geht niemand auf Pilgerfahrt. Dort wo gepilgert wird, sind es oft nur Abordnungen von wenigen Männern. Frauen und Kinder sind häufig ausgeschlossen.

638 Sallnow 1987, 268.

639 Zika 1988, 59–64 sieht den Vorgang aus dem umgekehrten Blickwinkel. Er zeigt in der historischen Perspektive, dass Prozessionen von politischen Autoritäten und Klerikern gezielt eingesetzt und gefördert wurden, um Pilgerfahrten zu ersetzen. Dagegen wird die Intensivierung von Pilgerfahrten von

Zusammenfassend kann man festhalten, dass Sallnow sich unmittelbar an Turner anlehnt. Wie die Graphik (Abb. 1) verdeutlicht, wird die Unterscheidung zwischen lokalen und translokalen Kulturen in nahezu allen Aspekten bestätigt und sogar weiter zugespitzt. Was bei Turner noch hauptsächlich als heuristisches Instrumentarium entworfen ist, wird bei Sallnow endgültig „materialisiert“.

### 3.4.3 Konsequenzen für die Betrachtung von Patronatsfeiern

Diese Kategorisierung, die für die Betonung der Besonderheiten von Pilgerfahrten entworfen wurde, ist bei der Einschätzung von lokalen Kulturen, wie etwa Patronatsfeiern, weithin wirksam geworden. Verbreitet hat sich etwa die Sicht, dass Patronatsheilige willkürlich aus dem Standardrepertoire der katholischen Heiligen ausgewählt und ihre Feiern aufgezwungen wurden.<sup>647</sup> So erklärt sich ihre fehlende Verwurzelung in der Landschaft. Aus dieser Logik heraus können sie letztlich losgelöst von ihrem Ort analysiert werden und versprechen keinen Aufschluss über lokale Traditionen. Ein deutliches Beispiel ist Marzal. In seinem Standardwerk zur Religion der Quechua betont er einerseits, Heiligenverehrung und Patronatsfeste wären „der Schlüssel, um zu verstehen, wie die Quechua ihren Glauben feiern“.<sup>648</sup> Gleichzeitig erklärt er jedoch: „Es ist nicht nötig, die Patronatsfeiern der Quechua genauer zu beschreiben, da sie den katholischen Patronatsfeiern weitgehend gleichen.“<sup>649</sup> Diese Anschauungen dürften ein wichtiger Grund dafür sein, dass Patronatsfeiern gemessen an ihrer riesigen Zahl und alltäglichen Bedeutung bis heute erstaunlich wenig wissenschaftliches Interesse finden. Beispielsweise wurden die in den Andenländern nahezu allgegenwärtigen Santiagofeiern selbst für urbane Räume bisher kaum dokumentiert.<sup>650</sup> Zu ihrer Ausgestaltung im ländlichen Kontext findet sich ebenfalls kaum Literatur. Marginal geht Arroyo Aguilar auf die Feier in der Provinz Huamanga ein.<sup>651</sup> Stichpunktartig dokumentieren Campos Taipe und Bolin einige mit dem Fest verknüpfte Bräuche.<sup>652</sup> Eine familiäre Feier ist einzig in einem frühen Artikel von Fuenzalida Vollmar beschrieben.<sup>653</sup> Die Schilderung ist allerdings wenig detailliert und beruht nicht auf eigener Beobachtung.

Diese Vernachlässigung ist vermutlich von dem Eindruck geleitet, dass der aufoktroierte, sterile Charakter der Patronatsfeiern keinen Aufschluss über eingesessene

Talbott 2002, 168, als Ausdruck des Triumpfs über Krisen der Kirche oder politischer Gebilde erklärt. Sie würden damit Anspruch auf entlegene Gebiete erheben.

640 Sallnow 1987, 89.

641 Sallnow 1987, 199.

642 Sallnow 1987, 2.

643 Sallnow 1987, 2.

644 Sallnow 1987, 2.

645 V. Turner und E. Turner 1978, 18.

646 Sallnow 1987, 10.

647 McCormick 1998, 332.

648 Marzal 1991, 202 (Übersetzung A.S.).

649 Marzal 1991, 205 (Übersetzung A.S.).

650 Ameigeiras 1995, 112–117.

651 Arroyo Aguilar 1987, 128.

652 Campos Taipe 1988, 57–65; Bolin 1998, 157–167.

653 Fuenzalida Vollmar 1980, 155–156.

Bräuche geben kann. Dabei zeigen verschiedene Studien, dass die gängige Kategorisierung und Charakterisierung von Patronatsfeiern nicht angemessen ist. Malo González unterstreicht die Wandelbarkeit der andinen Patronatsfeste, ihre Kraft zur Innovation und zur Aufnahme neuer Elemente, etwa bezüglich Ausstattung und Musik.<sup>654</sup> Naranjo Villavicencio berichtet für Ecuador von Feiern für lokale Heilige, die der offiziellen Kirche gar nicht bekannt sind.<sup>655</sup> Der Historiker Jones belegt über Quellenanalysen, dass Kirchenwidmungen und Heiligenverehrungen keineswegs auf zufälligen Entscheidungen beruhen.<sup>656</sup> Die Gestaltung von Patronaten ergibt sich daher vor allem aus lokalen und regionalen Faktoren. Sie steht in Verbindung mit eingesessenen Traditionen, mit Siedlungstyp, wie Stadt oder Dorf. Sie ist bestimmt durch die vorherrschende Erwerbsform, wie Handel oder agrarisches Regime und den damit zusammenhängenden Bedürfnissen. Die Entscheidung für bestimmte Heilige ergibt sich: „informed by common understandings of what each saint stood for, and what she or he promised or represented to the community in its particular contexts and situation.“<sup>657</sup> Zusammenfassend schlägt Johnes vor, Patronate und ihre Kulte endlich als kulturelle Artefakte anzusehen, welche ein „unrivalled insight into cultural processes, events, mentalities and social identities“ erlauben.<sup>658</sup>

Diesem Ansatz ist die vorliegende Arbeit verpflichtet. Anhand des Beispiels der Jakobspatrosinien in Haquira/Cotabambas wird vorgeführt, dass Patronate keinesfalls willkürlich, statisch und steril, noch durchgängig durch offizielle Kontrolle gekennzeichnet sind.<sup>659</sup> Vielmehr wird deutlich werden, dass sie in erheblichem Maße von volkstümlicher Verehrung und lokalen Bedürfnissen getragen werden. Kreativ werden sie in den jeweiligen Kontext eingepasst und mit eingesessenen Traditionen verbunden. In vielfältiger Weise werden sie für die Darstellung lokaler und regionaler Identitäten eingesetzt. Ihre Rituale und Prozessionen sind nicht als obligatorische Paraden, sondern als Versuch zu beschreiben, einen selbstbestimmten Zugang zum Heiligen zu finden. Weiterhin soll die integrative Kraft der Patronatsfeiern beschrieben werden. So wird sich zeigen, dass im Rahmen der Feste unterschiedliche soziale Gruppen, Indígenas und Mestizen, miteinander in Kontakt kommen. Kommunale und familiäre Verehrung werden unmittelbar miteinander verknüpft. Detailliert wird außerdem die enge Verbindung von offiziellem und inoffiziell, christlichem und andinem Kult vorgeführt. Im Überblick wird erkennbar, wie sich verschiedene Orte, Ortsteile und Landschaftselemente miteinander verbinden. Damit wird unterstrichen, dass die Feier der Patronate eine wichtige Rolle bei der Konstitution der rituellen Landschaft der Region spielt.

654 Malo González 2000, 369.

655 Naranjo Villavicencio 2001, 182.

656 Jones 2007, 17.

657 Jones 2007, 13.

658 Jones 2007, 21.

659 Cotabambas liegt in unmittelbarer Nachbarschaft zu Sallnows Forschungsregion (Sallnow 1987).

## 4 Einführung in die Untersuchungsregion Cotabambas

### 4.1 Lage und Gestalt

Im Herzen der zentralen Anden, im Südosten Perus, liegt das Department Apurímac (Abb. 2, rosa hervorgehoben). Es besteht im Wesentlichen aus einem, von Cuzco in Richtung der östlichen Kordillere ansteigendem, gigantischen Hochplateau. Diese „eigenartige terrestrische Insel“ wird von einer Vielzahl von tiefeingeschnittenen Flüssen zerklüftet.<sup>660</sup> Die Mehrheit entwässert in den sogenannten ‚Vater der Flüsse‘, den mächtigen Apurímac, der dem Departement den Namen gibt.<sup>661</sup> Einen der höchsten Zuflüsse bildet der Santo Tomás, auch Alto Apurimac genannt. Sein Becken bildet das Territorium der Provinz Cotabambas, ganz im Osten des Departements (siehe Abb. 2, rot hervorgehoben).

Cotabambas gehörte in inkaischer Zeit zum südwestlichen Reichsteil Qontisuyu. Er war über eine gut ausgebaute Reichsstraße, den Qapaq ñan, erreichbar<sup>662</sup>. Sie nahm ihren Anfang in Cuzco oder genauer am Malampata, das heißt im heutigen Stadtteil Santiago.<sup>663</sup> Daran hat sich bis heute nichts Grundlegendes geändert. Die Reisenden nach Cotabambas sammeln sich hinter der Pfarrkirche. Minibusse mit vielversprechenden Namen, wie Falke von Apurímac, stellen eine regelmäßige Verbindung in die Hauptorte her. Für die kaum 80km in die Distrikthauptstadt Haquira braucht man allerdings über 12 Stunden. Nachdem man Cuzco verlassen hat, geht die Fahrt zunächst durch

660 Garayar und Wust 2003, 142 (Übersetzung A.S.).

661 *Apurímac* meint auf Quechua „Der Mächtige spricht“ und bezieht sich wahrscheinlich auf das donnernde Tösen des Flusses in einem der tiefsten Cañons der Welt.

662 Eine Route lief vermutlich über Tambobamba (*tambo* hießen die Depots an den inkaischen Straßen), eine andere über Pitiq nach Mara. An dem dortigen Pass sind gegenwärtig noch die Überreste in-

kaischer Ruinen zu finden. Mara und Tambobamba sind heute Distrikthauptstädte.

663 Carreño 1987 [1883], 73 (Übersetzung A.S.), berichtet: „In dieser Straße Malampata gab es noch einen *Tambo* [Depot] aus der Kolonialzeit. Dort kamen die ‚Ch’uchus‘, die Indígenas aus Ccorca und Cotabambas unter, welche auf ihren pittoresken Lamas Feldfrüchte, Brennholz und Ichugras brachten.“



Abb. 2 Lage der Untersuchungsregion.

idyllische, dicht besiedelte und weite ausgedehnte Täler mit fruchtbaren und gut bewässerten Feldern. Doch diese Zone intensiven Ackerbaus und guten bäuerlichen Lebens lässt man bald hinter sich. Immer dichter treten die Berge zusammen, die Täler verengen sich zu steilen Cañons, in denen reißendes Wasser dem Weg keinen Platz mehr lässt. Der italienische Geograph Raimondi der im 19. Jahrhundert hier reiste, verglich das unzugängliche Terrain mit einem „zerknüllten Papier“.<sup>664</sup> Noch deutlicher sprechen Garayar und Wust von „geographischem Wahnsinn“.<sup>665</sup> Dröhnend und im Schrittempo kämpfen sich die mit Menschen und Gütern überladenen Transporter auf unbefestigten Saumstraßen immer weiter hinauf nach Chumbivilcas, der Hochlandprovinz Cuzcos. Entlang geht es auf eisigen Hochebenen. Auf den bis zu 5000 m hohen Pässen ringen selbst Einheimische nach Luft. Nahe der Grenze zu Cotabambas geht es noch einmal mühsam über 1000 m hinab in die tropische Klamm des reißenden Apurímac. Von hier

<sup>664</sup> Raimondi 1916 [1898], 257 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: viii).

<sup>665</sup> Garayar und Wust 2003, 148.

braucht es weitere Stunden, um den Oberlauf des Flusses, den Santo Tomás, zu erreichen. Er bildet die natürliche Grenze zwischen Chumbivilcas und Cotabambas. Nach der Furt warten die berühmten 24 Serpentinien hinauf zum Pass Pisaccasa. Er bildet den nordöstlichen Eingang nach Cotabambas.

Die Provinz besteht aus einem in Richtung Süden, zur Cordillera de Huanzo, ansteigenden Hochplateau. Es entwässert in mehreren Flüssen in den Santo Tomás. Die nebeneinandergereihten Täler bilden die Distrikte der Provinz. Der höchste Zubringer ist der Río Grande, in der Zone besser bekannt als Ccocha mayu. Sein Becken bildet das Distrikt Haquira. Es gehört in weiten Teilen zur Gipfelregion, zur Puna und ist anders als die darunterliegenden Stockwerke glazial geprägt. Die Täler sind u-förmig und die Plateaus bilden eine, von scharfen Gipfeln durchbrochene, undulierende Fläche. Der weite Horizont und die sanften Formen bilden einen merkwürdigen Kontrast zum zerklüfteten Bild der *sumi* in den tieferen Tälern. Auf der dünnen Decke kargen und steinigen Hochgebirgsbodens überwiegen harte Ichu-gräser. Allein einige *queñas*, eng an den Boden gedrückte Bäume, ragen etwas höher in die dünne Atmosphäre. Eisige Winde peitschen über das Land. Im Vergleich mit den Tälern und dem Bereich intensiver Landwirtschaft wirkt die Landschaft äußerst lebensfeindlich. Nur in besonders geschützten Lagen finden sich kleine Felder mit kälteresistenten Getreiden und vor allem Knollenfrüchten. Die Lebensgrundlage ist vor allem die Viehzucht.

## 4.2 Ethnohistorie

Der Name der Provinz Cotabambas insgesamt leitet sich von der gleichnamigen Volksgruppe der Cotapampas her.<sup>666</sup> Garcilaso de la Vega berichtet, dass diese Ethnie sich selbst zu den Quechua zählte und unter Cápac Yupanqui dem inkaischen Reichsteil Contisuyu eingegliedert wurde.<sup>667</sup> Im Weiteren treten sie als enge Verbündete in Erscheinung. Sie unterstützten Inca Viracocha mit Kämpfern bei der Verteidigung Cuzcos gegen die benachbarten Chanca. Unter Inka Roca leisteten sie Hilfe bei deren Unterwerfung.

Die Bewohner des östlichen Hochlandes von Cotabambas nennen sich heute selbst Ch'uchus. Dieser Name ist vorspanisch nicht bezeugt. Er kommt vermutlich vom Quechua-Verb *shuchullo*, das heißt einen Kreis bilden. Es verweist nach Valenzuela Zea auf die Praxis, die Hosen für das Reiten zum Schutz mit runden Flickern zu besetzen.<sup>668</sup>

<sup>666</sup> Novoa Goicochea 1991.

<sup>667</sup> De la Vega 1944 [1617], 19–21. De la Vega scheint eine besonders verlässliche Quelle, da sein Vater

Landbesitz in der Region verwaltete Hampe 1979, 98.

<sup>668</sup> Valenzuela Zea 1999, 3.



Abb. 3 Yanawaras „Schwarzhosen“ aus Challhuahuacho mit ihrer traditionellen Kleidung.

Nach Ansicht lokaler Informanten leitet es sich jedoch vor allem vom Brauch der Hochländer her, bei den Stier- und Hahnenkämpfen einen Kreis, sogenannte ‚lebende Korralle‘ zu bilden. Der Name verweist somit auf den unerschrockenen Umgang mit den Tieren. Die Bewohner der einzelnen Hochtäler differenzieren sich noch weiter. In der Untersuchungsregion, das heißt im Tal von Haquira und Challhuahuacho rechnet man sich zu den Yanawara (zusammengesetzt aus *yana*, das heißt schwarz, und *wara*, das heißt Hose), den Schwarzhosen. Dies bezieht sich auf die traditionelle indigene Kleidermode (siehe Abb. 3). So grenzt man sich vom Tal von Tambobamba ab, wo helle Hosen getragen werden. Im nordwestlich angrenzenden Chumbivilcas, bei den Qorilazos, den goldenen Lassos, werden Hüte und Kleidung mit farbigen Flickern besetzt. Inzwischen vermischen sich jedoch diese Stile.

Die Yanawaras machten sich vor allem durch Textilverarbeitung und weitverzweigten Karawanenhandel einen Namen. Ältere Informanten beteuern, dass Austauschbeziehungen bis zum Altiplano und zur Küste reichten. Tatsächlich berichtet der Historiker Vasquez Chavez von weitverzweigten Handelswegen und sogar Außenposten:

Die Yanawara hinterließen durch ihre Route von der Provinz Cotabambas bis zur Küste nicht nur den Weg, der bis heute existiert, sondern auch ihre Kolonien und Enklaven. Dies sind die Dörfer Llapa, La Pulpa und Cañahuas in der Provinz Caylloma beim Vulkan Chachani.<sup>669</sup>

Espinoza bestätigt Enklaven in Abancay und am Rand von Arequipa.<sup>670</sup>

669 Vasquez Chavez 1982, 87 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: ix).

670 Espinoza Soriano 1978, 310.



Die Bezeichnung Yanawara ist vorspanisch. De la Vega beschreibt die Reise des fünften Inka Cápac Yupanqui in die Provinz Yanawara.<sup>671</sup> Die Einwohner gaben an, zur inkaischen Ethnie der Quechua zu gehören und unterwarfen sich freiwillig. Der Inka gelangte zunächst zum Dorf Piti, dem heutigen Pitiq, welches noch heute den Grenzort vor dem Pass bildet. Die Provinz hätte noch 30 weitere Dörfer umfasst und eine Ausdehnung von 20 Meilen (*leguas*) in der Länge und 15 Meilen in der Breite gehabt. Sie gliederte sich in die vier Untergruppen: Pitiyanawara, Haquirayanahuara, Marayanawara und Mallmanyayanawara.<sup>672</sup>

Aus der frühen Kolonialzeit datiert eine weitere Erwähnung. Die *Visita general de la provincia de Condesuyo de la ciudad del Cuzco* von 1571 nennt die Yanawaras zusammen mit den Collavölkern der Umasuyu, und Aymaras.<sup>673</sup> Tatsächlich verweisen archäologische Autoren für das Gebiet der Yanawara auf starke architektonische Einflüsse vom Altiplano. Mujica erklärt: „Die Region Collao war in zwei Suyus, das heißt Hälften gegliedert: Das Urcusuyu und das Umasuyu, im letzteren waren die Yanawaras ansässig.“<sup>674</sup> Linguistische Daten stützen diese Annahme. Bis ins 16. Jahrhundert hinein wird in der Region neben dem Quechua auch Aymara gesprochen.<sup>675</sup> Heute dominiert das Quechua Cuzco-Collao, welches durch das Aymara beeinflusst ist.<sup>676</sup> Vielfach finden sich noch Toponyme in Aymara.<sup>677</sup>

Zusammenfassend kann man feststellen, dass, trotz der scheinbar abgelegenen und isolierten Lage der Region, enge soziale und kulturelle Verbindungen mit Cuzco, aber auch mit dem Altiplano und der Küste bestanden.

### 4.3 Kolonialzeit

An diesen Bezügen und ethnischen Gliederungen änderte die Kolonialzeit wenig. Die kolonialen Grenzen sind klar an den naturräumlichen und kulturellen Grenzen orientiert. Cotabambas bildet ein eigenes *corregimiento*. Die 1549 errichteten *encomiendas* trugen die Namen der eingesessenen Ethnien Yanawara, Cotapampa und Cotanera. Bei den bourbonischen Reformen im 17. Jahrhundert bleibt Cotabambas als *partido* erhalten und wird der *Intendencia Cusco* zugeordnet.<sup>678</sup>

671 De la Vega 1944 [1617], 142–146.

672 Vgl. dazu Espinoza Soriano 1978, 310.

673 Ulloa 1909, 338.

674 Mujica 1985, 124.

675 Montes Ataucuri 2008, 15.

676 Agricultura 1994, 23.

677 Gerade verlassene Siedlungen tragen häufig den Namen *marka*, das heißt Dorf auf Aymara, so etwa Mar-

kansaya und Pitiq Marka bei Haqira, Marka Puchunku bei Challhuahuacho oder Waman Marka bei Mara. Ähnlich verbreitet ist der Aymara-Terminus *pukara* für Berge. In Haqira finden sich z.B. ein Orqo Pukara und ein China Pukara. Pukara war der Name eines Reiches im Collao.

678 Luque Talavan 1999, 249.

Das heutige Distrikt Haquira erscheint bereits 1581 als eigenes *repartimiento*. Bis 1784 ist Haquira Hauptort des *Corregimiento de Indios* in Cotabambas. Die Stadt ist strategisch günstig an den Pässen nach Chumbivilcas beziehungsweise Arequipa sowie in die Nachbardistrikte Mara und Challhuahuacho gelegen. Das relativ tief eingeschnittene Tal kam mit seinem milden Klima vermutlich den Ansprüchen der Spanier entgegen<sup>679</sup>. So wurde es als zentraler Verwaltungssitz ausgebaut. Nicht nur der Hauptgerichtsort der drei Provinzen Cotabambas, Paruru und Chumbivilcas wurden hier eingerichtet, sondern auch die *Caja Real*, welche die Tribute des *corregimiento* sammelte. Wegen des Reichtums an Edelmetallen wurden dort angeblich auch Münzen geprägt.<sup>680</sup>

Die religiöse Administration ist unmittelbar an die politische Struktur angelehnt. Cotabambas bildete eine Suffragandiözese des Metropolitanbistums Cuzco. Bei der Missionierung wurde vor allem den Augustinern großer Einfluss eingeräumt. Sie betreuten ab 1613 sämtliche Gemeinden im Tal von Haquira.<sup>681</sup> Der Ort Haquira wird zum Dekanat ernannt. 1696 wird dort die Hauptkirche San Pedro fertig gestellt.<sup>682</sup>

Auch mit den bourbonischen Reformen bleibt das Bistum von Cuzco für die religiöse Verwaltung des *partido* Cotabambas zuständig. Dokumente von 1786 zeigen allerdings, dass die regionale Vorrangstellung von Haquira weitgehend aufgelöst wurde. Cotabambas wird in 13 Pfarrbezirke (*curatos*) geteilt. Haquira ist nur noch der Pfarrei der Landgemeinde Ccocha übergeordnet.<sup>683</sup> Erst nach der Gründung des Departments Apurímac wird Cotabambas 1958 der neugegründeten Diözese Abancay unterstellt und seit 1968 von der Prelatur in Chuquibambilla betreut.

#### 4.4 Die Inquisition in Haquira

Das Christentum fungierte als zentraler Legitimationsgrund für die Unterwerfung der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas. Seine Heilsbotschaft bot den Vorwand für die Verfolgung lokaler Bräuche und Glaubenspraktiken. Dies kann auch für Cotabambas und Haquira gezeigt werden.

1648 ernennt der Bischof von Cuzco eigens für Cotabambas einen Glaubensrichter (*juez eclesiastico comisario de la idolatria*).<sup>684</sup> 1650 wird in Haquira der Sitz der Inquisition eingerichtet. Dafür wird das Castillo de Santa Ana y Santa Barbara in einen Fels

679 Von Mestizen wird die Gründung auf einen spanischen Hacendado, den Vorfahren der Familie Arredondo, zurückgeführt. Indigenen Informanten zufolge hätten jedoch bereits ihre Vorfahren, die Paq'arimoc Runa (Menschen der Morgendämmerung) hier gewohnt. Diese Version wird durch vorspanische Höhlengräber und Steinidole gestützt.

680 Villanueva Urteaga und Molinedo y Angulo 1982, 320.

681 Vasco de Contreras y Valverde 1982 [1649], 180–182.

682 Pinto Gutiérrez 1987, 167–168.

683 Indias 1786.

684 Villanueva Urteaga und Molinedo y Angulo 1982, 35.

geschlagen. Es umfasst neben dem Verhör und Gerichtssaal vor allem Kerkerräume. Daher wird es im Volksmund als *Qaqa Carcel*, das heißt steinernes Gefängnis, bezeichnet. Zwar liegen kaum Gerichtsakten vor, dies dürfte allerdings vor allem über den Verlust der Aufzeichnungen in den Provinzen zu erklären sein. Die wenigen erhaltenen Dokumente in den Archiven in Cuzco sprechen jedenfalls eine deutliche Sprache. Bereits 1596 wird für Haquira von der Niederschlagung einer messianischen Bewegung berichtet, welche die Verehrung von Mumien und ‚Götzen‘ betrieb.<sup>685</sup> Das nächste Dokument stammt erst von 1697. Es berichtet den Prozess wegen Idolatrie und Hexerei gegen einen indigenen Hirten aus der Umgebung von Haquira.<sup>686</sup> Er hatte ein Opfer für die Berggötter ausgerichtet. Seine Praktiken wurden als Pakt mit dem Teufel eingestuft. Nach seiner Haft wurde er öffentlich ausgepeitscht, man beschlagnahmte seinen gesamten Besitz und verurteilte ihn zu lebenslanger Verbannung.

Das Inquisitionsgefängnis wird ab 1780, das heißt nach der Rebellion von José Gabriel Condorcanqui alias Tupac Amaru II, als öffentliches Gefängnis genutzt und bleibt bis ins 20. Jahrhundert in Betrieb. Dies belegt der Bericht eines Kuraka (indigene Autorität) von Haquira, der an der indigenen Erhebung von 1922– bis 1924 teilgenommen hatte:

Im Januar 1924 wurden meine indianischen Freunde zum schrecklichen steinernen Gefängnis von Haquira gebracht, welches in die Spalten eines Felsens geschlagen ist [...] dort wurden sie gefoltert, um ihnen Geständnisse über Taten zu entlocken, welche wir nie begangen hatten [...] einige Brüder kamen nie mehr aus dem Inneren des Felsens.<sup>687</sup>

Heute ist das Gefängnis geschlossen, aber immer noch berüchtigt bei den Indígenas. Das Nebengelass wurde zunächst in ein Pfarrhaus umgewandelt. Seit dem Ausbruch des Bürgerkrieges wohnt jedoch kein Priester mehr in der Region. Daher wurde es inzwischen in das „Convento de la Merced“ des Frauenordens „*Madres Misioneras de Jesús, Verbo y Víctima*“ umgewandelt. Momentan leben dort sechs Schwestern aus Peru, Argentinien und Chile. Sie sind für die Betreuung der Gläubigen und den Gottesdienst in der ganzen Region zuständig.

685 Ramos Gavilán 1988 [1621], 56–57.

686 Cusco 1697; vgl. dazu Gose 1995, 203.

687 Valderrama Fernández und Escalante Gutiérrez 1981, 5 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: x).

## 4.5 Sozioökonomische Situation

Cotabambas wird übersetzt als *llano de mineros*, das heißt Ebene der Bergarbeiter.<sup>688</sup> Tatsächlich ist das Land bekannt für seine reichen Erzvorkommen. Der Legende nach sollte von hier ein wichtiger Teil des Lösegeldes für Atahualpa kommen. Als man jedoch erfuhr, dass er bereits hingerichtet worden war, versteckte man es in Pitiq, das heißt an der Grenze des Distrikts.<sup>689</sup>

In kolonialer Zeit wurde dieser Reichtum zum Verhängnis. Unbarmherzig war die Ausbeutung der Minen. Zudem wurden die fachkundigen Arbeitskräfte für den Einsatz in den großen Minen im Nachbardepartement Huancavelica zur Zwangsarbeit (*mita*) gepresst:

Wegen der Zwangsarbeit in Huancavelica sind nur noch wenige Indios übrig [...], sie sterben durch Peitschenhiebe und den Staub der Minen sowie durch die verhassten drei Zwangsdienste. Sie spucken Ströme von Blut und sterben, weswegen diese Provinz ruiniert ist und ihre Dörfer entvölkert sind. Die übrigen ziehen in die Stadt Cuzco, um der Zwangsarbeit in den Minen zu entgehen, und die Wenigen, welche aus Heimatliebe zurückbleiben, kaufen sich scharenweise von der Zwangsarbeit frei, indem sie 90 Pesos nach Huancavelica schicken, damit man an ihrer Stelle einen Anderen anstelle.<sup>690</sup>

In republikanischer Zeit wurde die Arbeitspflicht zwar abgeschafft, insgesamt scheint sich die Situation jedoch sogar noch verschlechtert zu haben. Die kolonialzeitlichen Schutzrechte indigener Gemeinden wurden nach der Unabhängigkeit aufgehoben. Die feudalen Eliten übernahmen das uneingeschränkte Regiment. Rasch eigneten sich Großgrundbesitzer das Land, die eigentliche Lebensgrundlage der indigenen Bevölkerung, an. Bereits um 1844 ist die Zahl der indigenen Gemeinden um fast 40% zurückgegangen.<sup>691</sup> Anfang des 20. Jahrhundert konzentrieren in Apurímac 0,4% der Agrarbetriebe über 80% der verfügbaren Flächen. Lediglich 15% der landwirtschaftlichen Nutzfläche werden noch von *comunidades indígenas* verwaltet. Informanten berichten, dass viele Comuneros gezwungen waren, als Fronbauern zu arbeiten. Selbst freie Kleinbauern wurden willkürlichen Arbeitsdiensten und Enteignungen unterworfen.

1920 wird zwar die Existenz der indigenen Gemeinden unter dem Druck landesweiter Aufstände gesetzlich anerkannt. Diese Legalisierung kommt jedoch auf dem Land

688 Palma 2011 [1872], 74.

689 Anwohner von Pitiq behaupten, dass der Schatz noch immer in einer Höhle, in der einige hundert Meter hohen Felswand namens Aranqhuma, verborgen sein solle: „Aber wir lassen die Grabräuber (*huaqueros*) nicht ran. Eines Nachts versuchten es ei-

nige. Wir schnitten jedoch die Seile durch und so konnten sie nicht mehr runter.“ (Filipe Zubizarreta, Pitiq 2009, Übersetzung A.S.).

690 Cusco 1689 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xi).

691 Palomino Dongo 2007, 19–31.

selten an. Brutal werden in Haquira alle Ansprüche niedergeschlagen. Der indigene Führer Huillcapacco schreibt eine glühende Anklage an den Präsidenten Leguía:

Es ist nicht mehr zu ertragen, welchen Missbrauch die genannten Großgrundbesitzer von Haquira und Quiñota an uns begehen [...] Wir wissen nicht mehr, wo wir säen sollen, wir haben keinen Ort mehr, wo wir unser Vieh weiden können. Wir müssen unsere Häuser verlassen, in denen wir seit den Zeiten unserer Vorfahren leben, da die Großgrundbesitzer uns unser Land weggenommen haben.<sup>692</sup>

Huillcapacco und andere Führer werden von den Großgrundbesitzern jedoch kurzerhand liquidiert. Ihre Frauen werden vergewaltigt, ihre Häuser niedergebrannt und ihr Vieh gestohlen.<sup>693</sup>

Erst Anfang der 70er Jahre formiert sich erneut wirksamer Widerstand. Er gipfelt in massiven Landbesetzungen und schließlich einer nationalen Agrarreform. Heute sind mindestens 85% der Fläche wieder in kommunalem Besitz.<sup>694</sup> Das Elend, die sozialen Gegensätze und Spannungen wurden damit jedoch nicht ausreichend behandelt.

#### 4.6 Der Bürgerkrieg und seine Folgen

Cotabambas ist vom Bürgerkrieg der 1980er und 90er Jahre besonders getroffen worden.<sup>695</sup> Alle wichtigen Aufstandsbewegungen, wie *Sendero Luminoso*, *Movimiento Revolucionario Tupac Amaru* und *Puka Llakta*, waren hier aktiv. Sie wurden zunächst von weiten Teilen der indigenen Bevölkerung in ihrem Kampf gegen Großgrundbesitzer (*gammonales*) und eingesessene Eliten unterstützt.<sup>696</sup> Bereits im Dezember 1988 wird Haquira eingenommen. Namhafte Autoritäten, darunter der Richter, werden hingerichtet. Auch mehrere französische Agraringenieure sterben.<sup>697</sup> Wenige Wochen später wurde die Stadt jedoch von den Streitkräften (FF.AA) zurück erobert und bis zum Ende des Bürgerkrieges besetzt.<sup>698</sup>

Die Kämpfe werden in der Folge vor allem in den abgelegeneren Dorfgemeinden ausgetragen und treffen daher vor allem die indigene Bevölkerung. Die reguläre Armee behandelt die Comuneros insgesamt oft pauschal als Aufständische.<sup>699</sup> Die Männer der

692 Valderrama Fernández und Escalante Gutiérrez 1981, 18 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xii).

693 Valderrama Fernández und Escalante Gutiérrez 1981, 21.

694 Agricultura 2001, 255.

695 Reconciliación 2003, 258–278.

696 Contreras Ivárcena 1991, 75.

697 Lokale Informanten berichten, dass sie ‚wie Hammel‘ geschlachtet wurden.

698 Vgl. Reconciliación 2003, 285.

699 Cotabambas war die erste Provinz, in der der Ausnahmezustand verhängt wurde Reconciliación 2003, 262.

Gemeinden werden in die von der Armee aufgebauten *Comités de Autodefensa* gezwungen. Die Aufständischen führen ebenfalls politische Säuberungen durch und greifen auf Zwangsrekrutierungen von Kindern und Jugendlichen zurück. Viele Familien migrieren deshalb in die Städte oder schicken zumindest ihre Kinder in Sicherheit. Auf diese Weise hat der Krieg nicht nur die Bevölkerung dezimiert, sondern auch die Familien geschwächt. Die Wahrheitskommission diagnostizierte die „Zerstörung und Schwächung aller Formen sozialer Organisation und lokaler Repräsentation“.<sup>700</sup>

In der Distrikthauptstadt Haqira verbünden sich während der langen Besatzung die staatlichen Polizei- und Streitkräfte mit den eingesessenen mestizischen Eliten und setzen deren Ansprüche durch. Bis heute zeigt sich ein ausgeprägter Gegensatz zwischen indigener Bevölkerung und mestizischen Eliten, der in anderen Regionen bereits weitgehend aufgelöst ist. Cuadros *et al.* unterstreichen, dass die traditionellen Hierarchien und insbesondere die Exklusion der indigenen Volksguppen in Cotabambas nur langsam überwunden werden. Die Möglichkeiten der politischen Einflussnahme der indigenen Gemeinden sei nach wie vor äußerst begrenzt. Sie seien

kaum in Regional- und Provinzregierungen vertreten. Sogar auf Distriktebene werden sie üblicherweise nicht an der Ausarbeitung der Entwicklungspläne und der Bestimmung der Haushaltsmittel beteiligt. Meist sind ihnen nicht einmal diese Prozesse bekannt.<sup>701</sup>

## 4.7 Heutige Situation

Cotabambas ist heute mit 16,8 Einwohnern pro km<sup>2</sup> eine der am dünnsten besiedelten Provinzen Perus. Die vorwiegend quechuasprachige Bevölkerung lebt fast durchgängig in ruralen Siedlungs- und Wirtschaftsformen.<sup>702</sup> Dies führt zu einer weitgehenden Vernachlässigung durch den Staat. Die Infrastruktur ist völlig unterentwickelt. Nur ein Drittel der ländlichen Bevölkerung hat Zugang zu Elektrizität.<sup>703</sup> Über 92% haben kein fließendes Wasser. Ein Abwassersystem ist quasi nicht vorhanden. Es gibt nur zwei Ärzte pro 10 000 Einwohner.<sup>704</sup> Ebenso schwierig ist der Zugang zu Bildung. Cotabambas zeigt mit 44,8% Analphabeten gegenüber 9,3% im nationalen Durchschnitt, die höchste Quote des Landes.<sup>705</sup> Es gibt weder asphaltierte noch ernsthaft befestigte Straßen. Selbst

700 Reconciliación 2003, 277–278 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xiii).

701 Cuadros, Consiglieri und De Echave 2005, 21 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xiv).

702 Estadística e Informática 2010b, III CENAGRO N° 1; Reconciliación 2003, 292.

703 Ministerio de Salud 2006, 18.

704 Ministerio de Salud 2006, 56.

705 Estadística e Informática 2010c, 148–149.

größere Orte sind in der Regenzeit schwer zu erreichen. Viele Dörfer sind überhaupt nicht an das Straßennetz angeschlossen.

Die meisten ländlichen Gemeinden sind weitgehend autonom organisiert. In Cotabambas gibt es 46 anerkannte indigene Gemeinden.<sup>706</sup> Insgesamt sind 65% der Einwohner in eine indigene Dorfgemeinschaft integriert. Die ackerbaulich nutzbare Fläche ist aufgrund des Klimas, der Bodenqualität und der ausgeprägten Topographie äußerst gering.<sup>707</sup> Wegen mangelnden Kapitals ist man auf nicht technisierten Regenfeldbau angewiesen. Eine zentrale Rolle spielt eine extensive Viehwirtschaft. Künstliche Befruchtung, Stallungen und Winterfütterung sind nahezu unbekannt. Vor allem in der kalten Trockenzeit gehen die Tiere daher in großer Zahl zugrunde.

In Bezug auf die sozio-ökonomische Situation ist Cotabambas eine der ärmsten Provinzen Perus.<sup>708</sup> Fast 95% der Einwohner lebt unterhalb der Armutsgrenze.<sup>709</sup> Weit über die Hälfte der Kinder sind unterernährt.<sup>710</sup> Das durchschnittliche Familieneinkommen liegt auf dem drittletzten Platz des Landes.<sup>711</sup> Der Entwicklungsindex der Vereinten Nationen sieht Cotabambas 2004 mit einem HDI von 0,4248 gegenüber dem nationalen Durchschnitt von 0,6113 an vorletzter Stelle.<sup>712</sup> Der Distrikt Mara weist für dasselbe Jahr mit einem *Indice de Competetividad Humana* (INCOH) von 0,1019 den landesweit Niedrigsten aus.<sup>713</sup> Der Distrikt Haquira wird als Zone extremster Armut und Rückständigkeit ausgewiesen.

Der Staat verspricht eine schnelle Verbesserung durch den seit den späten 90er Jahren boomenden Bergbausektor. In den letzten Jahren sind mehrere Konzessionen zur Ausbeutung der Bodenschätze, insbesondere Kupfer und Gold, an ausländische Abbaugesellschaften vergeben worden. Haquira und Challhuahuacho, die Distrikte der Feldforschung, sind von dieser Ausweitung direkt betroffen. Mehrere riesige Projekte, darunter die Kupfer- und Goldmine *Las Bambas* mit geplanten 32 000 Hektar, befinden sich dort momentan in Umsetzung.<sup>714</sup> Die ansässige bäuerliche Bevölkerung und vor allem die indigenen Gemeinschaften empfinden diese Entwicklungen jedoch vielfach als Bedrohung ihrer angestammten Landrechte und Lebensformen.<sup>715</sup> Schnell kam es zu Auseinandersetzungen um die Kontrolle und Nutzung der natürlichen Ressourcen, wie Boden und Wasser.

Als Repräsentanten der Zentralregierung Fuerabamba besuchten, griffen die Männer mehrerer indigener Gemeinden die Veranstaltung mit Steinschleudern an. Nur

706 Garayar und Wust 2003, 163.

707 Estadística e Informática 2010b, 112. Diese Situation wird dadurch verstärkt, dass auf die Hochlandprovinzen von Apurímac, zu denen auch Cotabambas gehört, gerade 20% der für den Feldbau nutzbaren Fläche entfällt.

708 Estadística e Informática 2010a, 41.

709 Estadística e Informática 2010a, 41.

710 Estadística e Informática 2009, 97.

711 CNTE 1999, 73.

712 Nations 2005 2005, 287.

713 Nations 2005 2005, 245.

714 Gouley 2005, 14; vgl. ebenso De Echave und Torres 2005, 51, 137–141.

715 Desarrollo de la Selva Peruana 2008.



Abb. 4 Unruhen bei Fuerabamba.

mühsam konnten sie mit Gummigeschossen und Gasgranaten abgedrängt werden (siehe Abb. 4). Erneut eskalierten die Auseinandersetzungen, als ein nationaler Gesetzentwurf eingebracht wurde, der es erleichtern soll, kommunales Land in bäuerlichem Besitz an private Investoren zu veräußern. Ausdrücklich eingeschlossen war dabei die Zustimmung zu Bergbau-Konzessionen auf kommunalem Land.<sup>716</sup> Gemeinsam mit zehntausenden Bauern in anderen Teilen des Landes trat man am 08. Juli 2008 in einen 48-stündigen Generalstreik. Aufgerufen hatten die Bauerngewerkschaften CNA und CCP. Am ersten Tag erklärte die Regierung den Streik jedoch für politisch motiviert und illegal<sup>717</sup>. Das Eingreifen der Streitkräfte zur Unterstützung der Nationalpolizei wurde autorisiert. Trotzdem weitete sich der Streik am zweiten Tag weiter aus. Schulen und Geschäfte blieben geschlossen, der Verkehr stand still. Laut den Organisatoren gingen allein in der Provinz Cuzco 90% der Einwohner nicht zur Arbeit oder Schule, über 100 000 Menschen trafen sich zu öffentlichen Kundgebungen. In den angrenzenden Hochlandprovinzen wurden für mehrere Tage alle wichtigen Zufahrtsstraßen blockiert.<sup>718</sup> Nur mühsam gelang es dem Militär, die Sperre aufzuheben. Zwei Comuneros wurden erschossen.

Die Zentralregierung verweist immer wieder auf die überdurchschnittlichen Entschädigungen der Bauern. Verständnislose Vertreter des Bergbaukonzerns X-Strata unterstreichen, dass die verlorenen Felder und Hochweiden durch gleich- oder höherwertige

716 Ford 2008.

717 Carbajal Torres 2008.

718 Beto Quilca 2008.



gere Flächen substituiert würden.<sup>719</sup> Es wurde offensichtlich, dass die Bürokraten nicht verstanden hatten, dass nicht nur Fläche und Qualität der Felder, sondern auch deren Lage und Verteilung wichtig sind. Insbesondere aber wurde deutlich, dass die emotionale und kulturelle Bedeutung des Landes unterschätzt worden war. Bei einer Befragung der Protestierenden tritt eine Wahrnehmung der Landschaft zu Tage, die Außenstehenden nicht ohne weiteres zugänglich ist. In Challhuahuacho beteuert man, dass das Dorf der Vorfahren, eine vorspanische Begräbnisstätte am Rande der Förderzone Fuerabamba, nicht gestört werden dürfe. Mehreren Anwohnern seien im Schlaf bereits Geister erschienen. Daraufhin wären einige, trotz medizinischer Versorgung, an Auszehrung gestorben. In umliegenden Gemeinden, wie Pumamarca oder Ccocha, berichtet man von silbernen und goldenen Stieren, welche als Verkörperung der Fruchtbarkeit und des mineralischen Reichtums der Zone in den Bergseen der Umgebung hausten. Durch die Minen würden sie jedoch in andere Provinzen abwandern und allen Wohlstand mit sich nehmen. Die Bewohner von Ccochac Despensa führen Epidemien ihres Viehs auf den Unmut mächtiger Berge zurück, deren Integrität durch die Mine gestört sei. Wie man erzählt, habe ein berühmter lokaler Ritualist bereits versucht, die Berggeister mit zwölf Tellern Mais zu beruhigen. Diese hätten jedoch gedroht, soviel Menschenleben zu fordern, wie winzige Quinuakörner auf den Tellern Platz hätten.

Ungeachtet dessen geht die Erschließung der Minen und der Ausbau der Infrastruktur rasend schnell voran. Bereits für über 85% der Fläche des Distrikts Haquira sind inzwischen Konzessionen vergeben.<sup>720</sup> Wege und Kommunikationsnetze werden massiv ausgebaut. In Scharen ziehen Wanderarbeiter, in Erwartung von Arbeitsplätzen, in die bisher abgelegene Region. Zudem kehren Abgewanderte zurück, welche auf eine Aufwertung der Bodenpreise spekulieren und ihre alten Ansprüche geltend machen wollen. Die Migranten bringen urbane, westlich geprägte Lebensweisen mit. Dies führt zu einem tiefgreifenden sozialen und kulturellen Wandel. In einem atemberaubenden Tempo werden jahrhundertealte Traditionen aufgegeben.

Abseits der neuen Zentren lassen sich jedoch noch immer einzigartige Bräuche finden. Vielfältig sind die familiären Rituale der Bauern und Hirten, bei welchen häufig Berge, Felsen, Quellen und Seen ihre Opfer empfangen. Eindrucksvoll sind aber auch die zahllosen katholischen Heiligenfeiern, bei denen Gemeinden und ganze Landstriche auf ganz eigene Weise die Patrone ihrer Orte und Ländereien feiern.

Anhand der Santiagofeiern werden einige dieser Feste und Rituale in der Folge vorgestellt. Dabei werden nicht nur der Reichtum und die Komplexität der Vorstellungen und Bräuche der Region sichtbar. Es wird gerade auch deutlich werden, dass für die

719 Erklärung auf dem VI Taller de Relaciones comunitarias in Tambobamba am 30.08.2009.

720 Passuni Pineda und Vera Pinto 2013, 6.

Menschen der Zone der Naturraum nicht auf materielle Realitäten reduziert werden kann.

## 5 Santiago und das Vieh. Kommunale und familiäre Patronatsfeiern im Distrikt Haquira

Santiago ist die iberische Fassung des Apostels Jakobus des Älteren. Der Heilige wurde bereits in Spanien als Nationalheiliger und Symbol des Glaubenskampfes gegen die Mauren aufgebaut, und erlangte auch bei der Eroberung Amerikas besondere Wichtigkeit.<sup>721</sup> Sein Name ist der Schlachtruf der Konquistadoren. Man kann davon sprechen, dass er die gewaltsame Eroberung und Missionierung geradezu verkörperte. Er wird in Gestalt des *Matamoros*, des himmlischen Schlachtenhelfers, zu Pferd und mit erhobenem Schwert über einem besiegten Mauren, verehrt. Der Legende nach half er den Spaniern bei dem entscheidenden Kampf um die inkaische Hauptstadt Cuzco. Statt eines Mauren liegen daher mitunter auch die Inka unter den Hufen (siehe Abb. 5).

Als Dank für die erwiesene Hilfe und zum Ausweis des göttlichen Auftrags kommt es zu zahlreichen Stiftungen. Auch in der Provinz Cotabambas ist Santiago seit kolonialer Zeit einer der populärsten und am weitesten verbreitetsten Heiligen. Sein Festtag, der 25. Juli, wird in allen wichtigen Städten der Region begangen.<sup>722</sup> Ebenso inbrünstig ist seine Verehrung im ländlichen Raum. Viele Landgemeinden und Ortsteile stehen unter seinem Patronat.

Einer der berühmtesten Santiagos der Region steht in der kleinen Landgemeinde Patawasi im Distrikt Haquira. Er ist nach verbreiteter Meinung der älteste und größte Santiago der Region. Den Gläubigen gilt er als *Pushaq Santiago*, das heißt der anführende Santiago. Die Santiagos der Umgebung werden als seine jüngeren Brüder und Söhne verstanden. Mit ihm und seiner Feier soll die Untersuchung daher starten.

721 Vgl. Hernández Lefranc 2006, 51–56

722 Estadística e Informática 2002, 51.



Abb. 5 Altar für Santiago Matindios in der Kapelle des Triumphs in der Kathedrale von Cuzco.

## 5.1 Der Rechte und der Linke Santiago in Patawasi. Eine Patronatsfeier als regionales Ritual

### 5.1.1 Einleitung

Die kleine Ort Patawasi liegt unmittelbar bei Haquira, dem Hauptort des Distrikts (siehe Abb. 6). Der Ortsname Patawasi kommt aus dem Quechua. *Wasi* heißt Haus und *pata* verweist auf etwas Hochgelegenes oder eine Lage am Rand beziehungsweise Abgrund.<sup>723</sup> Beides trifft für Patawasi zu, welches auf einem Bergrücken direkt am Tal des Río Grande thront. In Sichtweite, auf der gegenüberliegenden Seite des Flusses, liegt Haquira, die Hauptstadt des Distrikts. Von den Haquireños wird Patawasi als untergeordneter Ortsteil verstanden. In den kolonialen Urkunden taucht Patawasi jedoch als Ortsteil der benachbarten Gemeinde Llaqua auf.<sup>724</sup>

723 Lira 2008, 322.

724 Hostnig, Palomino Dongo und Decoster 2007, 567–568.

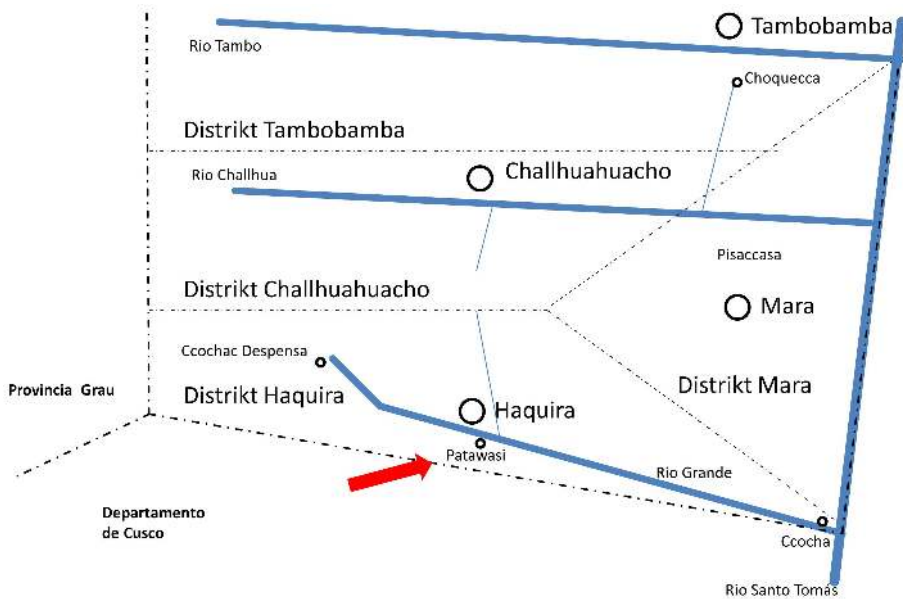


Abb. 6 Südliches Cotabambas/Apurímac. Schema des Untersuchungsgebietes.

Auf der flussabgewandten Seite beginnt gleich hinter dem nächsten Höhenzug, welcher die Wasserscheide zum Fluss Santo Tomás bildet, Chumbivilcas, das heißt das Departamento Cuzco. Patawasi liegt unmittelbar vor dem Pass *Abra Ácapuncu* und dem einzigen Weg, welcher Haquira und den gesamten südlichen Teil des Distrikts mit Santo Tomás, Arequipa und der südlichen Pazifikküste verbindet. Für viele Reisende und Händler bildete der Ort die letzte oder erste Station in der Heimat. Der Name des von Patawasi kontrollierten Passes meint wörtlich: Tor der Exkremente. Er weist ‚lyrisch‘ auf den Kraftakt der schwer beladenen Tiere. Der extreme Anstieg nach Patawasi wird als ‚Pferdetötersteigung‘ (*cuesta mata caballos*) bezeichnet.<sup>725</sup> Ältere Informanten berichten, dass hier daher früher jeder Vorbeiziehende rastete. So etablierten sich Umschlagplätze und ein florierender Markt. Vom ehemaligen Reichtum zeugen die große steinerne Kirche und Häuser kolonialer Architektur. Vielfach weisen noch Wappenzeichen auf deren Türstürzen auf den gehobenen Rang ehemaliger Bewohner hin.

Inzwischen ist die Bedeutung des Ortes jedoch sichtlich zurückgegangen. Die alte Karawanenstraße wurde in den 90er Jahren als Landstraße ausgebaut, die nun oberhalb des Ortes vorbeiläuft. Der Fernverkehr wird inzwischen motorisiert, ohne die Notwendigkeit eines Halts, an Patawasi vorbei abgewickelt. Zudem ist vor einigen Jahren ein Teil

725 So ist es nur verständlich, dass hier laut dem nachfolgend geschilderten Mythos auch das Pferd des Santiago ruhen musste, der nun Ortspatron ist.

des Hanges, an dem Patawasi erbaut ist, abgerutscht. Mehrere Häuser wurden zerstört und Familien sind abgewandert.

Wohl ein Viertel des Ortes ist weitgehend verfallen. Das gilt auch für die Kirche: Die Apsis ist durch Wasserschaden eingestürzt und wurde notdürftig zugemauert. Vom Mobiliar sind nur noch Reste erhalten, selbst der Zentralaltar fehlt. Vor wenigen Jahren wurden, angeblich von den Ortsvorstehern des Ortes selbst, zahlreiche Einrichtungsgegenstände und Wertsachen an einen Antiquitätenhändler nach Cuzco verkauft. Trotzdem kann man anhand der kümmerlichen Überreste die alte Pracht errahnen. Teile der aufwändig verzierten Kanzel und vergoldeter Altäre sind erhalten. Gut gearbeitete Steinmetzarbeiten schmücken den Eingangsbereich. Offensichtlich unter indigenem Einfluss entstandene Wandgemälde bedecken die Portale und den First.<sup>726</sup>

Das Prunkstück der Kirche und ihr Hauptheiliger ist ein überlebensgroßer Santiago Mayor. Er ist gemäß der iberischen Tradition als Matamoros, dass heißt als Kavallerist, dargestellt. In der erhobenen Hand schwingt er ein Schwert, unter den Hufen des sich aufbäumenden Rappen liegt ein besiegter Maure. Wegen seiner Größe nimmt die Statue das gesamte nördliche Querschiff ein. Der imposante Eindruck wird noch dadurch unterstrichen, dass er mit seiner Sänfte erhöht abgestellt ist. Drohend thront er derart über den sich nähernden Gläubigen. Von ihnen wird er als ‚Großer‘ (*jatun*) oder auch ‚Rechter‘ (*paña*) Santiago angeredet.

Interessanterweise wird in der Kirche zusätzlich noch ein ‚Linker‘ (*lloque*) oder ‚Kleiner‘ (*sullka*) Santiago verehrt.<sup>727</sup> Er hat nichts mit Jakobus dem Jüngeren gemein. Vielmehr handelt es sich um eine kleinere Version des Matamoros. Auffallend ist die indigene Kleidung mit gewebter Decke (*lliklla*) und Strickmütze (*chullu*). Sie kontrastiert mit dem Großen Santiago, der mit bestickter Kleidung, dem breiten Hut und metallverziertem Zaumzeug einen spanischen Soldaten oder mestizischen Hacendado verkörpert. Die Statue des ‚Kleinen‘ ist mit Pferd wohl nicht einmal einen halben Meter hoch und befindet sich normaler Weise in einer steinernen Nische im südlichen Querschiff. Für seinen Festtag wird der Linke Santiago herab geholt und auf einem kleinen Tischchen ausgestellt, so dass er nun auf Augenhöhe mit den Gläubigen ist. Beide Figuren stehen damit, wie bei Patronatsfesten üblich, unmittelbar am Altarraum, das heißt dort, wo bei der Festtagsmesse der Segen ausgeteilt wird. Auffällig ist, dass sie nicht nach der

726 Unlängst wurde die Kirche vom INC als geschütztes Gebäude klassifiziert und gekennzeichnet. Mit einem Wellblechdach sowie der Abstützung der Außenwände wurde es vor der akuten Zerstörung bewahrt. Der Verfall ist nicht allein mit der Konversion vieler Einwohner zum Protestantismus zu erklären, denn er wird selbst von diesen als Schande empfunden. Zudem findet sich die gleiche Situation auch in mehrheitlich katholischen Nachbarorten.

Er scheint daher eher das Symptom einer generellen Verarmung sowie eines breiteren Prozesses des Aufbrechens kollektiver Strukturen und Institutionen in den Gemeinden zu sein.

727 Zwar findet sich ein Steinrelief des *Santiago peregrino*, mit Stab und Pilgergewand. Es wird jedoch nicht mit dem Santiago in Verbindung gebracht und erfährt keine Verehrung.



Abb. 7 Der Linke Santiago von Choquecca mit der Familie des Sakristan.

gängigen Praxis parallel auf die Kirchengemeinde und den Ausgang ausgerichtet sind, sondern sich frontal gegenüberstehen. Damit wird ihre Gegensätzlichkeit betont.

Tatsächlich gibt es viele Erzählungen von ihrer Konkurrenz. Beispielsweise heißt es, dass beide Brüder von hier im Wettstreit ihre Pferde zum Sprung über das Tal des Río Grande angetrieben hätten. Der Rechte Santiago sei mit einem Satz über Haquira hinweg bis an die gegenüberliegende Grenze des Distrikts nach Choaquere gelangt. Dort wo die Hufe aufsetzten, seien die zwei Quellen des Ortes entstanden. Deshalb werde auch in Choaquere ein Abbild des Rechten Santiago gefeiert.

Der Linke Santiago sei sogar bis in das Nachbardistrikt Tambobamba gelangt. Dort könne man ihn versteinert, mit zum Triumph erhobenen Schwert, auf dem Gipfel des Berges Santiago finden. Gleich daneben, in der Gemeinde Choquecca, befinde sich seine Statue in der Kirche (Abb. 7). Mitunter wird noch von einem Mittleren Santiago (*chauptin*) berichtet. Er sei gleich hinter Choaquere durch den Berg Challhuacheta geschlagen und an der Wand der Grotte zu sehen (Abb. 8). Sein Heiligenbild stehe in der Kirche von Challhuahuacho, dem Hauptort des angrenzenden Distrikts Challhuahuacho.

Die Anwesenheit des kleinen Linken Santiago in Patawasi weiß man nicht zu begründen. Ein Informant erklärt lediglich, dass er verarmt sei und daher als Peon des Großen dienen müsse. Bezüglich des Rechten Santiagos versichern die Anwohner, dass sein Kult in Patawasi mit der ersten Ankunft des Heiligen in der Region in Verbindung stehe: „Dieser Santiago war der Verteidiger Jesus’ mit seinem Schwert und seinem weißen Pferd beschützte er ihn vor Pontius Pilatus, damit ihm kein Leid geschehe.“<sup>728</sup> Es heißt, nach dem Sieg der Juden und dem Tod Christi, wäre der Apostel mit knapper Not in diese Region entkommen. Auf dem Berg *Qochapampa*, wenige Minuten südlich

728 Information Emilio Castro, Llaqua 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xv).

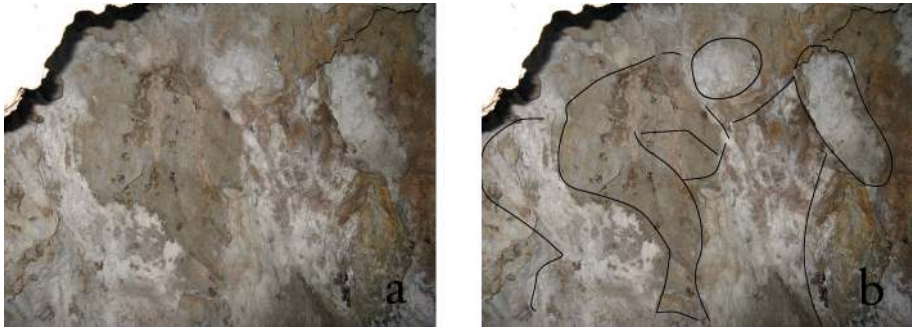


Abb. 8 a: Santiago (grau) auf seinem Pferd (weiß) in der Grotte von Challhuahuacho. b: Umgezeichnete Darstellung der Figuren.

von Patawasi, sei der Heilige nach der nächtlichen Flucht erschöpft aus dem Sattel gestiegen und habe sich in Richtung der aufgehenden Sonne bekreuzigt. Davon zeugen Vertiefungen im Gestein, welche als Abdrücke von zwei Hufen und einem Knie gedeutet werden:

Die Menschen hier glauben sehr an diesen Stein, welcher der erste Rastplatz des Santiago hier war. Es ist der Ort, wo sich der Heilige nach dem Kampf gegen die Antichristen erholte. Erschöpft kniete er neben seinem Pferd in Richtung Sonnenaufgang nieder und bekreuzigte sich.<sup>729</sup>

Die iberische Tradition vom Matamoros wurde damit auf originelle Weise umgeformt und als Grund für sein Auftauchen in der Region herangezogen.

Man erzählt, dass das Heiligenbild des Großen Santiago aus Spanien selbst gekommen sei. Eigentlich sollte es nach Santo Thomás, der Hauptstadt von Chumbivilcas/Cuzco, geliefert werden. Wundersamer Weise wurde es aber auf dem Weg immer größer und konnte daher nicht mehr über den Pass transportiert werden. So wird die besondere Größe der Statue erklärt.

Die Santiagofeier in Patawasi, so versichern Informanten der gesamten Region übereinstimmend, sei bis vor dem Bürgerkrieg die größte Feier für Santiago in Cotabambas und überhaupt eines der wichtigsten Feste der Region gewesen. Die Teilnehmer seien nicht nur aus dem Ort und dem zugehörigen Distrikt Haquira, sondern auch aus den umgebenden Distrikten und selbst Nachbardepartementen, wie Cuzco, Huancavelica, Ayacucho, Puno und sogar dem bolivianischen Altiplano gekommen. Bis zu tausend Menschen hätten sich mitunter versammelt und bis zu einer Woche gefeiert. Mehrere

729 Information Romulo Arredondo, Haquira 2009  
(Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xvi).



Sponsoren hätten sich die Lasten der aufwändigen Feier geteilt. Ein Hauptsponsor (*ja-tun mayordomo*) bezahlte die Messe sowie die Getränke und das Essen für die Träger und Musiker. Ein Nebensponsor (*sullka mayordomo*) unterstützte ihn bei diesen Aufgaben. Weitere Sponsoren organisierten und bezahlten die Musiker und ihre Unterkunft (*mayordomo de banda*), waren für den Stierkampf (*toreroyuq*), die Blumen des Heiligen (*tika diputado*) oder für die Besorgung der Kerzen zuständig (*cera diputado*). Auch Ortsfremde hätten reichlich für die Ausrichtung der Feier gespendet.

Demgegenüber ist der Kult heute stark degeneriert. Nur etwa 200 Menschen nehmen noch an dem nun zweitägigen Fest teil. Das Ämtersystem ist weitgehend zusammengebrochen. In beiden Jahren meiner Teilnahme haben sich keine Amtsträger im Ort gefunden. Die Messe und einige weitere Ausgaben trugen Sponsoren aus Haquira. Für alle weiteren Ausgaben musste der Bürgermeister von Patawasi einspringen. Entsprechend gab es nicht einmal eine Musikkapelle, welche normalerweise das Herzstück jeder Feier bildet.

Für diese Situation wird allgemein die Tatsache verantwortlich gemacht, dass die meisten Einwohner von Patawasi zu evangelikalen Religionsgemeinschaften konvertiert sind. Somit ist ihnen die Heiligenverehrung, die Teilnahme an katholischen Festen und dem entsprechenden Ämtersystem verboten.

Eine wichtige Rolle scheint zudem der Verlust der verkehrstechnischen Lage von Patawasi und der Niedergang des Karawanenhandels gespielt zu haben. Ältere Informanten erinnern sich, dass der Große Santiago von Patawasi gerade auch von Vieh- und Karawanenhändlern verehrt wurde. In Patawasi baten sie beim Santiago um Glück für eine bevorstehende Reise oder die gesunde Heimkehr und dankten für gelungene Geschäfte. Jeden Tag hätten zur Reisezeit im Winter Kerzen vor dem Heiligen gebrannt.

Trotzdem muss man betonen, dass der Heilige auch gegenwärtig noch große Wertschätzung erfährt. Selbst evangelikale Christen des Ortes nehmen an der Feier teil. Spitzfindig erklärt man, Santiago sei eigentlich kein Heiliger, sondern ‚wie Gott‘. Bis in die Nachbarprovinzen wird er als wichtigster Santiago der Region genannt und reicht in seiner Bedeutung weit über die Grenzen des Distrikts hinaus (vgl. Abb. 9, 10 und 11). Seine Feier markiert den Beginn eines Festzyklus, der, wie sichtbar werden wird, ebenso kommunale wie familiäre Feiern umfasst.

### 5.1.2 Die Vorbereitungen

Beide Santiagos in Patawasi haben ihren Festtag am 25. Juli, dem offiziellen, auch in Europa gebräuchlichen, Tag der Verehrung des älteren Jakobus. Ältere Informanten berichten jedoch, dass vormalig die Vorbereitung ihrer Feier bereits mit dem Johannestag (24. Juni) begonnen hätte. Er wird eine halbe Stunde bergab, im Dorf San Juan de Llaqua, als



Abb. 9 Jungesellen aus der Region Tambobamba präsentieren sich in Patawasi in ihrer traditionellen Festkleidung.

Patronatsfest gefeiert. Dieses Fest sei der *tánqaq* (Antreiber oder Schieber), der den Anstoß für die Santiagofeier gibt. Am Vormittag des Johannestages hatte der Hauptsponsor von Patawasi daher die Amtsträger (*alcalde*, *kuraka* und *regidor*) und Sponsoren zu einem Umtrunk auf seinen Hof zu laden. Dabei musste er über den Stand der Vorbereitungen der Feier Rechenschaft ablegen. Dann zog man gemeinsam in die Kirche und entzündete Kerzen vor den Santiagos und bat um das Gelingen der Feier. Anschließend ging es zur Johannesfeier nach Llaqua. Dort steht neben dem Johannes ebenfalls ein kleiner Santiago und unterstreicht die Verbindung. Diese Tradition dürfte mit der kirchlichen Verwaltungsstruktur in kolonialer Zeit zu tun haben. Patawasi war der Pfarrei des Nachbarortes Llaqua untergeordnet.<sup>730</sup> Die rituelle Beziehung wäre also als Reflexion der sozialen und administrativen Organisation zu verstehen.

In den letzten Jahrzehnten intensivieren sich die rituellen Vorbereitungen für die Feier in Patawasi erst am Vortag des 25. Juli. Ein Beauftragter fährt nach Haquira und besorgt Blumen, welche wegen der Trockenzeit aus Arequipa gebracht werden müssen.

730 Indias 1786, Folio 120.



Abb. 10 Junge Frauen aus Chumbivilcas in ihrer Festkleidung in Patawasi.

Ein weiterer Helfer schneidet zusätzlich *arrayan*. Dieser Strauch wächst unterhalb des Ortes am Talgrund, in der unmittelbaren Umgebung des Flusses. Seine Blätter sind kräftig grün, haben einen aromatischen Duft und bilden die Basis der Dekoration.

Mit einbrechender Dunkelheit ziehen die Verantwortlichen in einer kleinen Prozession mit den Blumen und einigen neuen Kleidungsstücken für die Heiligen von ihrem Gehöft in die Kirche. Begleitet werden sie von Familienangehörigen und Nachbarn. Am Ziel angelangt teilt sich die Gruppe. Die Männer versammeln sich vor dem Rechten Santiago, die Frauen sind für den Linken zuständig. Es werden Gebete gesprochen, Kerzen entzündet und schließlich Weihrauch verbrannt.

Danach beginnt man, die Statuen behutsam herab zunehmen, sie zu reinigen und ihnen saubere oder neue Kleidungsstücke anzulegen (Abb. 12). Ehemalige Stifter achten darauf, dass einige von ihnen gespendete Sachen erneut angezogen werden. Am Ende sind die Santiagos daher ziemlich vermummt. Nachdem die Heiligen wieder sicher im Sattel sitzen, beginnt man mit dem Schmücken der Sänften. Zum Abschluss knien die Beteiligten nieder, der Hauptsponsor spricht ein formloses Gebet und steckt seine Kerzen an.



Abb. 11 Junge Frauen aus Yanawara/Challhuahuacho in ihrer traditionellen Festkleidung auf dem Weg nach Patawasi.

Damit ist die Nachtwache (*velada*) eröffnet. Sie gilt als Aufgabe der Frauen. Etwa zwanzig kommen in die Kirche, sprechen Gebete vor den Heiligen und entzünden ihnen Kerzen.

Die Kerzen sind nicht nur Ausdruck der Verehrung, sondern lassen eine besondere Kommunikation mit dem Heiligen zu. Es heißt, sie „helfen den Frauen zu fragen“.<sup>731</sup> Entsprechend werden sie sorgsam gehütet und beobachtet (Abb. 13).

Wenn die Kerze umfällt oder die Flamme verlöscht, stehen Tod und schlimmes Unglück bevor. Auslaufender Wachs steht für kommenden Verlust. Flackert die Kerze wird das Jahr unstetig sein. Entsprechend wird sie immer wieder gerichtet, die Flamme vor Luftzug geschützt und der Docht beschnitten. Erst gegen zehn Uhr wird die Kirche verschlossen.

731 Information Jenny Zubizareta, Patawasi 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xvii).





Abb. 12 Umkleiden des Santiago während der *serenata* seiner Feier.

## 5.2 Der Gottesdienst

Am nächsten Tag, dem zentralen Festtag, wird die Wacht vor dem Heiligen in den frühen Morgenstunden fortgesetzt (*vispera*). Nach und nach treffen ortsfremde Besucher ein. Viele stammen aus Haquira und dem Distrikt. Jedoch sind auch zahlreiche Gäste aus den Nachbardistrikten Challhuahuacho und Tambobamba dabei. Einige kommen sogar aus Quiñota, Santo Tomás, das heißt dem Departement Cuzco.

Am Ortsrand, am Zufahrtsweg, entsteht ein Markt. Händler der Umgebung bieten ihre Waren an. Aber auch die Hirten und Bauern nutzen die Gelegenheit um Produkte unterschiedlicher Anbauzonen zu tauschen (siehe Abb. 14 und 15).

Die meisten Ankommenden treten zunächst in die Kirche, um die Heiligen zu begrüßen und die mitgebrachten Kerzen vor ihnen zu entzünden. Die größte Aufmerksamkeit erfährt der Rechte Santiago. Er wird ehrerbietig begrüßt. Nachdem man vor ihm gebetet und eine Kerze entzündet hat, sucht man größere Nähe. Der Heilige wird berührt und geküsst. Einige hängen dem Heiligenpferd ein Halsband aus aufgefädel-



Abb. 13 Wacht vor dem Heiligen.

ten Limonen (*wallqa*) um (Abb. 16). Diese *wallqa*s werden während der traditionellen Viehrituale den Zuchttieren umgehängt und drücken Fruchtbarkeit aus. Viele indigene Gläubige knüpfen getrocknete Nelkenblüten mit Schweifhaaren ihrer Pferde an die Läufe seines Hengstes (Abb. 17). So soll das Gedeihen der Tiere gefördert werden.

Einige binden zudem Steinschleudern an die Fesseln. So werde der Santiago selbst dafür sorgen, dass die Tiere nicht entlaufen.

Bis hierhin obliegt die Aufsicht in der Kirche dem Sakristan des Ortes. Die beiden Ordensschwwestern aus dem Frauenkonvent in Haquira treffen erst unmittelbar zur Messe ein und haben kaum Zeit für Vorbereitungen. Die Festspensoren und einige Gläubige bestellen Fürbitten und begleichen die dafür fälligen Gebühren. Den Schwestern missfallen die Gläubigen im Altarraum, welche in Anbetung und der Wacht ihrer Kerzen versunken sind. Nur mühsam gelingt es ihnen, sich Platz zu schaffen und einen als Altar umfunktionierten Schultisch zu platzieren.



Abb. 14 Tausch auf dem Markt – Trockenkartoffeln gegen Wolle.



Abb. 15 Tausch auf dem Markt – Wolle gegen Brot.



Abb. 16 Halsband mit Limonen (*wallqa*) am Hals des Heiligenpferdes.

Gegen 10 Uhr beginnt schließlich der Gottesdienst. An der Messe nimmt nur ein kleiner Teil der Festbesucher teil. In der Mehrheit handelt es sich um Mestizen und Frauen. Die Schwestern folgen weitgehend den Instruktionen des Messbuches. Zur Eröffnung lesen sie den Psalm 42 vom ‚Heimweh nach dem Heiligtum‘. Nach dem Introitus wird gemeinsam das Gloria gesungen. Nur wenige der Quechuasprachigen kennen den Text. Das Tagesgebet zum Jakobstag wird ebenfalls auf Spanisch aus dem Messbuch abgelesen. Dabei wird der Heilige als Schutz und Beschirmer des Volkes vorgestellt. Darauf folgt



Abb. 17 Schweifhaare und getrocknete Nelken am Lauf des Heiligenpferdes.

eine Lesung aus den Apostelgeschichten, in denen die Bevorzugung des Jakobus durch Jesus berichtet wird.<sup>732</sup> In freier Predigt stellt die Schwester Santiago als den Heiligen vor, der gegen die ‚*enemigos de cristo*‘, gegen die Feinde des Herren gekämpft habe. Auch den Gläubigen werde er gegen den Teufel beistehen. Ein Lehrer wird gebeten, eine Passage aus Matthäus vorzutragen.<sup>733</sup> Auf das Evangelium hat die Gemeinde mit dem Credo zu antworten. In zwei Gabengebeten aus dem Messbuch wird der Heilige gebeten, die günstige Aufnahme der Opfergaben des Volkes zu erreichen und es durch himmlische Geheimnisse zu reinigen. Zum Abschluss folgen Danksagungen für die Sponsoren der Feier und die von diesen in Auftrag gegebenen Fürbitten. Dabei wird vor allem für Gesundheit und Erfolg für deren Familien, das Vieh und die Ernte gebeten. Eine Schwester besprengt die Gemeinde und auch die Träger mit Weihwasser. Sie haben sich in der ersten Reihe vor den Heiligen versammelt.

#### 5.2.1 Prozession und Feier

Die Zuschauer strömen jetzt nach draußen, während die Träger die Sänften schultern. Etwa ein Dutzend Männer werden für den Rechten Santiago benötigt. Dagegen wird der Kleine Santiago leicht von zwei Frauen getragen (Abb. 18). Der Große beziehungsweise Rechte Santiago geht zunächst voran.

Sein Durchgang durch den niedrigen Torbogen gestaltet sich immer schwierig und wird als Omen verstanden (Abb. 19). Falls er ohne Probleme hindurch kommt, wird es ein Jahr ohne Schwierigkeiten. Die Träger müssen daher tief in die Knie gehen. Sie zittern vor Anstrengung, Zuschauer überschreien sich mit Anweisungen. Nachdem die Hürde glücklich genommen ist, führt der Weg entgegengesetzt des Uhrzeigersinns um den zentralen Platz des Dorfes zurück zur Kirche. Die erste Strecke geht zunächst am Rande des Abhangs entlang, der zum Fluss hin abfällt.

732 Apostelgeschichte 12.2.

733 Mt 20, 20–23.





Abb. 18 Prozession des Linken und Rechten Santiago.



Abb. 19 Ausgang der Heiligen.

Hier haben sich Bäuerinnen der Zone niedergelassen. Vor sich haben sie Decken mit den größten und schönsten Produkten (*llallawas*) der gerade abgeschlossenen Ernte ausgebreitet (Abb. 20). Es heißt, die Patrone würde sich am Erfolg der Ernte in ihrem Landkreis erfreuen und ihr Schutz verleihen.<sup>734</sup>

Vor den Feldfrüchten pausieren die Heiligen. Die Ordensschwester versprengt Weihwasser und spricht die ersten Sätze des Johannesevangeliums.<sup>735</sup> Die nächste Pause

734 Auch in Caylloma/Apurímac wird Santiago auf diese Art mit den Erntefrüchten verbunden.

735 Der Brauch, in die vier Himmelsrichtungen die Anfänge der Evangelien zu lesen, ist europäisch Hierzenberger 1969, 110. Die Evangelisten gelten als die

„Hüter der vier Weltgegenden“ Sartori 1930, 1086. Dem Akt der Verlesung sprach man magische Wirkung im Sinne eines Wettersegens für die gesamte Umgebung zu.



Abb. 20 Einholen des Erntesegens.



Abb. 21 „Kampf“ um Santiagoblumen.

erfolgt an der Stirnseite des Platzes. Hier haben sich die Sponsoren versammelt. Neben ihnen ist das Festessen aufgetafelt und Kanister mit Maisbier abgestellt. Auch hier unterbricht der Zug zur Austeilung des Segens seinen Marsch. Von hier an übernimmt der Linke Santiago die Führung. Die Prozession führt nun an Frauen vorbei, die ihre Webarbeiten, wie Decken und Gürtel, ausstellen. Auch vor dieser Gruppe wird angehalten, geweihtes Wasser versprengt und die Heiligen werden auf sie ausgerichtet. Erneut spricht die Schwester den Anfang des Johannesevangeliums. Dann kehrt man in die Kirche zurück. Rückwärts, das heißt mit Blick auf die Gläubigen, bringt man die Heiligen hinein. Erneut wird gebangt und geschrien, bis der Einzug glücklich vollbracht ist. Hinter den Heiligen drängen nun vor allem indigene Teilnehmer herein. Bereits während die Sänften abgesetzt werden, beginnt ein Gedränge und Geraufe um den Blumenschmuck der Sänften (Abb. 21). Jeder möchte zumindest ein Zweiglein erbeuten. Nach wenigen Minuten ist kein Blatt mehr an den Sänften. Ihnen wird heilende Wirkung nachgesagt.

Anschließend sucht man die Nähe der Heiligen. Um den Linken Santiago kümmern sich nur einzelne Männer. Von ihnen werden Namenszettel und sogar Fotos in die Stiefel, unter die Satteldecke und in den Gürtel gesteckt. Dies soll Fürbitten für die jeweilige Person unterstützen.

Das Geschehen konzentriert sich vor allem auf den Großen Santiago. Vor ihm entzündet man weitere Kerzen. Die Gläubigen treten von hinten an ihn heran, küssen seinen Mantelsaum pressen ihn gegen die Stirn. Viele indigene Männer halten ihr Zaumzeug mit langen Zweigen an den Kopf des Heiligenpferdes (Abb. 22). Steigbügel und Sporen werden an den Stiefeln des Heiligen gerieben.

Manche Männer haben die Brandeisen ihrer Familien mitgebracht und bringen diese in Kontakt mit dem Hengst (Abb. 23). Schließlich werden sogenannte *yllas*, viehförmige Opfervasen für einige Augenblicke auf der Sänfte zu Füßen des Pferdes abgestellt (Abb. 24). Diese Instrumente spielen, wie zu sehen sein wird, bei familiären Viehritualen eine wichtige Rolle und werden am Santiago und seinem Pferd ‚aufgeladen‘.





Abb. 22 Zaumzeug wird mit dem Heiligenpferd in Berührung gebracht.

Draußen kommt inzwischen die Feier in Gang. Maisbier wird ausgeschenkt und Festessen serviert. Die meisten der Ortsansässigen ziehen sich mit Freunden und Bekannten auf ihre Höfe zurück. Viele der Besucher kaufen und tauschen auf dem Markt.

Beim Einbruch der Dämmerung treten die Ordensschwester und mit ihnen die Haquireños die Rückreise an. Die übrigen Festteilnehmer sammeln sich wieder auf dem Kirchplatz. Viele betrinken sich. Erst gegen Mitternacht ziehen sich die Letzten vor der Kälte in die Häuser zurück.

### 5.2.2 Pferderennen und Stierkampf

Am Morgen des zweiten Festtages wurde früher zu Ehren des Heiligen ein berühmtes Pferderennen abgehalten. Der Festsponsor hatte ein Preisgeld von 450 Soles (etwa 100 Euro) auszusetzen. Zudem wettete man um hohe Einsätze. Mitunter ging es um die Pferde selbst (*pelo por pelo*). Entsprechend erbittert wurden die Rennen ausgetragen.

Die Strecke war gefährlich, häufig gab es Verletzte. Heute führen nur noch einige junge Männer ein kleines Schaulaufen auf (Abb. 25). Es führt vom Markt zum Kirchplatz.

Den eigentlichen Höhepunkt des Tages bildet der Stierkampf. Er fand vormals in einem hölzernen, eigens errichteten Gatter unmittelbar vor der Kirche statt. Inzwischen wurde der Kampf in eine steinerne Arena am Ortsausgang verlagert.

Die Zuschauer sind fast ausschließlich Bewohner Patawasis und der Nachbargemeinden. Früh am Morgen zieht der Sponsor, der *toreroyuq*, mit den Wimpeln der Stiere feierlich zur Kirche vor den Heiligen, um ihm den Aufwand für seine Feier zu demonstrieren (Abb. 26). Dann geht es durch das Dorf zur Arena. Der Stierkampf wird eröffnet.



Abb. 23 Segnung des Brandeisens beim Santiago.

Im Gegensatz zum spanischen Stierkampf werden die Stiere nicht getötet. Ähnlich wie im nordamerikanischen Rodeo sind es die besten Tiere der Umgebung, welche für die Zucht unerlässlich sind. Häufig kommen jedoch die Stierkämpfer zu Schaden. Alle sind Amateure (*aficionados*). Nach Wohnorten geordnet steht man sich in zwei bis drei Gruppen gegenüber.

Angespornt durch ihr Publikum versuchen die Anwohner die ortsfremden Stierkämpfer an Wagemut zu übertreffen (Abb. 27). Der Sponsor muss zur Aufmunterung vor jedem Stier Bierflaschen in die Mitte der Arena stellen. Wenn er besiegt ist, werden sie von den Hauptakteuren geleert. Dadurch steigert sich die Trunkenheit immer mehr. Immer wieder kommt es zu Verletzungen. Dann lenken Mitstreiter den Stier ab, damit der Betroffene geborgen werden kann. So geht es ohne Unterbrechung weiter. In den Augen der Teilnehmer ist ein Stierkampf ohne Verletzte nichts wert. Ihr Blut und ihr Leiden werden als Aufopferung für die Zuschauer und zu Ehren des Heiligen verstanden.



Abb. 24 Positionierung der  
viehgestaltigen Opfervasen auf  
der Sänfte des Santiago.



Abb. 25 Pferderennen.

In den Pausen (*chaupikata*) werden von Jugendlichen einjährige Pferde (*potros*) eingeritten. Zur Erfrischung der Zuschauer lässt der Sponsor des Stierkampfes (*toreryuq*) das *Once*, d. h. Rationen aus Getränken, Früchten und Keksen verteilen. Zum Abschluss tanzt er mit seinen Helfern Hand in Hand durch die Arena. Schließlich läuft man gemeinsam tanzend zurück zur Kirche und dann zum Gehöft des Hauptsponsors. Dort gibt es zum Dank noch einen Umtrunk und ein Festessen (Abb. 28). Damit endet die Feier in Patawasi.



Abb. 26 Umzug zum Stierkampf.

### 5.2.3 Interpretation

#### *Teilnehmergruppen und ihre Motivation*

Für den oberflächlichen Blick stellt sich die Santiagofeier in Patawasi von ihrer Struktur her zunächst als eine typische Patronatsfeier dar. Sie enthält die standardisierten Elemente, wie Velada, Festgottesdienst, Prozession und Stierkampf. Auffälligerweise geht die Feier bezüglich ihres Einzugsgebietes jedoch weit über ein übliches Patronatsfest hinaus. Wie im Kapitel 3.4 dargestellt, werden Patronatsfeste gängiger Weise über ihren lokalen Charakter definiert. Der Teilnehmerkreis ist auf die Gemeinde begrenzt. Daher werden Patronatsfeiern als nach Innen gerichtet und exklusiv beschrieben.<sup>736</sup>

In Patawasi stellen die Einwohner jedoch nur einen kleinen Teil der Feiernden. Sie bleiben noch dazu in untergeordneter Rolle. Die zahlenmäßig größte und aktivste Gruppe der Festteilnehmer bilden ortsfremde Gäste.

Auffällig ist der starke Einfluss mestizischer Teilnehmer. Ihnen liegt offensichtlich vor allem daran, den offiziellen und repräsentativsten Teil der Feier zu dominieren.

Viele Mestizen reisen nur zum Gottesdienst und der anschließenden Prozession an. Meist grenzt man sich demonstrativ von den Ortsansässigen und indigenen Gläubigen ab. Sie stehen und essen getrennt (Abb. 29). Daher bezeichnet man sie treffend als *manca kirpa*, das heißt „die den Deckel verschließen“.

Die meisten Mestizen stammen aus dem nahegelegenen Distrikthauptort Haquira. Einige sind weitgereiste Händler, die in der Region Geschäfte machen, beispielsweise

736 Sallnow 1987, 2, 174–175.





Abb. 27 Stierkampf.



Abb. 28 Das angerichtete Festessen.

Vieh und Wolle aufkaufen. Manche von ihnen berichten, dass schon ihre Väter an der Feier teilgenommen hatten. Wehmütig wird von der vergangenen Pracht berichtet. Früher hätte es im Rahmen der Feier einen großen Viehmarkt gegeben. Alles was Rang und Namen in der Region hatte, sei gekommen. Noch immer treten auffällig viele Repräsentanten der Oberschicht des Distrikts in Erscheinung. So ist beispielsweise fast die ganze Familie Arredondo angereist. Sie sind Abkömmlinge des vormalig größten Hacendados des Distrikts. Trotz der Enteignungen im Zuge der Landreformen der 70er und 90er



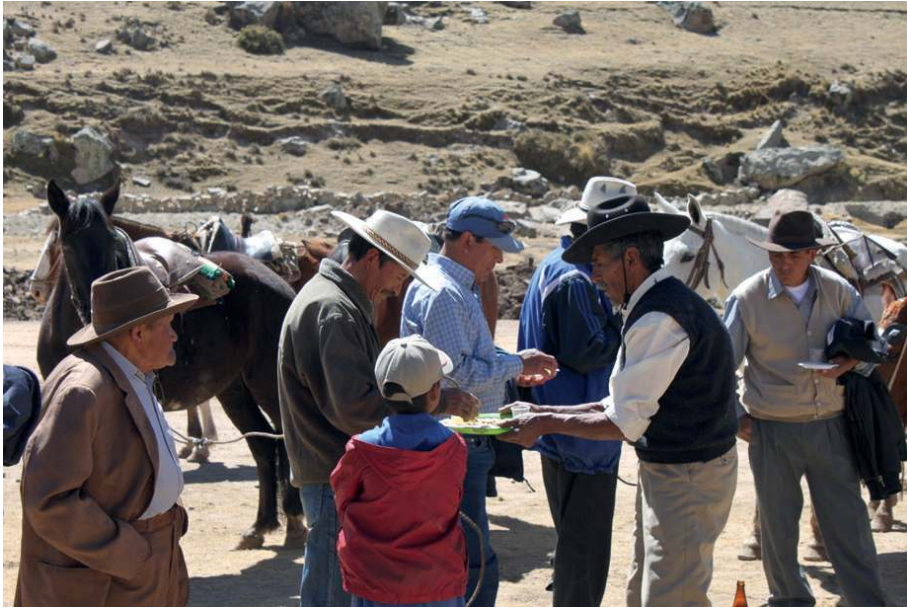


Abb. 29 Wohlhabende Mestizen beim Umtrunk.

Jahre gehören sie weiter zur ökonomischen und sozialen Elite der Region. Ostentiv treten sie als Sponsoren der Feier in Erscheinung, überreichen Geld und einen Schrank für die Kleider des Heiligen. Es heißt, sie fühlten sich dem Santiago schon immer sehr verbunden. Auf ihrer Hacienda hätten sie eine eigene Kapelle für den Heiligen gehabt. Sogar eine eigene Feier mit Pferderennen und Stierkampf habe man ihm ausgerichtet. Die Kapelle sei jedoch im Bürgerkrieg verwüstet und der Heilige gestohlen worden. Zudem geben sie an, dass die Glocke der Kirche von Patawasi von einem ihrer Vorfahren gestiftet worden sei. Sie erzählen, dass die Familie in Patawasi mehrere Häuser und weite Ländereien besitze, welche jedoch momentan unrechtmäßig besetzt seien. Man wäre jedoch dabei, dies zu klären. Ein Bruder gibt offen zu, dass die engagierte Teilnahme auch dazu diene, die Zugehörigkeit zum Ort und den Eigentumsanspruch zu betonen.

Generell wird unterstrichen, dass Patawasi eigentlich zu Haquira gehöre. Daher müsse man die angemessene Feier des Heiligen sicherstellen, wo die Anwohner ja schändlich vom rechten Glauben abgefallen seien.

Ausdrücklich erklärt man die Teilnahme auch als Anstrengung, den katholischen Kult zu sichern. Keinesfalls dürfe man den Heiligen den *llama sati* (wörtlich Begatter von Lamas, abfälliger Ausdruck für die indigenen Gäste) überlassen.

Dieser Anspruch wird im paternalen Auftreten deutlich. Von einigen Mestizen wird ein Indígena vor dem Eingang der Kirche weggepeitscht, der seinen Hut in der Messe



Abb. 30 Auspeitschung vor dem Kirchentor.

nicht abgenommen hatte (Abb. 30). Ältere Informanten berichten sogar, dass die indigenen Teilnehmer vormals *vestidos a lo inka*, also in der traditionellen indigenen Kleidung nach Patawasi anreisen mussten. Sonst wäre ihnen von den Mestizen die Teilnahme an der Feier verboten worden. Übereinstimmend wurde Valderrama Fernández von einem Informanten in Tambobamba berichtet, dass man sich dem Santiago in Patawasi nur in *bayetta*, das heißt der selbstgewebten Kleidung der Indígenas nähern dürfe.<sup>737</sup> So wird die Feier offensichtlich genutzt, um ethnische Zuschreibungen und Machtverhältnisse auszudrücken. Dazu passt, dass die Feier und insbesondere die Prozession des Santiago bereits in kolonialer Zeit als performative Darstellung der Unterwerfung der indigenen Bevölkerung begangen wurden. In Cuzco ließ man die Inka in ihrer angestammten Kleidung unter dem gehobenen Schwert des weißen Heiligen prozessieren.<sup>738</sup>

Die Motivation zur Teilnahme ist für viele Mestizen eng mit der iberischen Symbolik des Heiligen verbunden. Sie verstehen ihn als Patron der Hispanizität und Verteidiger des katholischen Glaubens. Die Zuordnung zum Heiligen erlaubt es, ihre spanischen Wurzeln und ihre ‚Rechtgläubigkeit‘ herauszustellen. Zudem ist Santiago durch seine Gestaltung offenbar in besonderer Weise geeignet, soziales Prestige zu vermitteln. Mit seinem reich gezäumten Rassepferd, seiner europäischen Kleidung verkörpert er einen wohlhabenden hellhäutigen Großgrundbesitzer. Seine Körpersprache, das aufgebäumte Pferd und die Waffe in der Hand verdeutlichen seinen Herrschaftsanspruch. Indem man sich mit dem Heiligen assoziiert, illustriert man entsprechend die Zuordnung zur mestizischen Schicht und herrschenden Ordnung.

Angesichts dessen ist es erstaunlich, dass indigene Bauern und Hirten freiwillig in großer Zahl teilnehmen. Sie bilden sogar die Mehrheit der Feiernden. Sie kommen nicht nur aus den ländlichen Gemeinden des Distrikts Haquira, sondern auch aus dem be-

737 Valderrama Fernández 1988, 109.

738 Dean 1999, 42, 80.

nachbarten Chumbivilcas und den cotabambinischen Nachbardistrikten Challhuahuacho und Tambobamba.

Viele begründen ihr Kommen damit, dass der Rechte Santiago von Patawasi das Oberhaupt der Santiagos des gesamten Umlandes sei. Selbst noch der Santiago in Choquecca, im drei Stunden entfernten Distrikt Tambobamba, gelte als sein jüngerer Bruder und sei ihm untergeordnet. Sein Hauptfest wird nach der Oktave (*octava*) von Patawasi, das heißt am folgenden Wochenende gefeiert. Im Distrikt Challhuahuacho steht der Mittlere Bruder, der Chaupin Santiago. Seine Feier findet in der zweiten Oktave, also eine weitere Woche später, statt. Früher sei es Sitte gewesen, die aufeinanderfolgenden Feiern der drei Brüder zu besuchen.

Mehrere der Teilnehmer aus dem Distrikt Haquira sind als Repräsentanten ihrer Familien oder Heimatgemeinden gekommen. Durch das Abbrennen von Kerzen wollen sie beim Großen Santiago die ‚Lizenz‘ für die Feiern ‚ihrer‘ Santiagos einholen. Offensichtlich versteht man die Feier in Patawasi als allgemeine Eröffnung der Festsaison für den Heiligen.

Zu den wohlhabenderen, urbaner gekleideten und sich gebenden Gästen halten die indigenen Gläubigen sichtlich Distanz. Trotz der finanziellen Unterstützung für die Feier werden die Teilnahme sowie die damit verbundenen Ansprüche der Haquireños sehr kritisch gesehen. Man bezeichnet sie als *puñupákuq*, das heißt als jemand der ins Haus kommt, ohne eingeladen zu sein. Man verweist darauf, dass Haquira selbst einen Santiago hätte. *Haquira mich'a*, das geizige Haquira, wolle jedoch selbst keine Feier ausrichten. Andere behaupten sarkastisch, der Heilige dort sei so klein, dass man ihn aus Scham im Keller der Kirche verstecke. Lieber würden die Haquireños den größten Heiligen des Distrikts ausführen, als ob er ihnen gehöre. Rigoros ist vor allem die Ablehnung der Familie Arredondo durch die indigenen Informanten. Sie werden als *qanra mistis*, als schlechte Mestizen und sogar als Mörder bezeichnet. Viele Anekdoten kursieren über die Drangsalierungen und Ungerechtigkeiten vor der Landreform. Von systematischer Enteignung, Viehdiebstählen und Vergewaltigungen ist die Rede. Daher erklärt man: „Wir reden nicht mit ihnen und wir feiern schon gar nicht mit ihnen!“<sup>739</sup> Offen moniert man, dass die Schwestern sich zu dieser Gruppe gesellen.

Die Mehrheit nimmt nicht am Gottesdienst und der Prozession teil. An der Zurschaustellung von Orthodoxie haben die indigenen Teilnehmer augenscheinlich wenig Interesse. Eher wird dieser Teil als unterhaltsamer Zirkus wahrgenommen und entsprechend ironisch kommentiert. Abseits der offiziellen christlichen Liturgie lässt sich jedoch durchaus aktive Verehrung finden. Vor der Messe spricht man den Heiligen inbrünstig an, harrt vor ihm aus und zündet Kerzen an. Nach dem Ende der Prozession kehrt man zurück, um die Blumen der Sänfte zu erbeuten und den direkten Kontakt

739 Information Laurelio Limasca, Patawasi 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xviii).

mit dem Heiligen zu suchen. Die Popularität und Bedeutung des Heiligen hat für die indigenen Teilnehmer allerdings wenig mit dem offiziellen Gehalt zu tun.

*Oppositional reading: Die indigene Sicht auf den Heiligen*

Es ist in den Sozialwissenschaften inzwischen ein anerkanntes Diktum, dass kulturelle Phänomene offen für verschiedene Interpretationen sind. Foucaults Untersuchungen zu Macht und Wissen führten vor, wie Klassifikationssysteme unmittelbar durch soziale Kräfteverhältnisse bestimmt sind.<sup>740</sup> Bourdieus Studien zum sozialen Feld hatten offen gelegt, dass Deutungen entscheidend vom sozialen Ort der Rezipienten abhängen.<sup>741</sup> Hall zeigte, dass gerade bei ideologischen Botschaften der dominanten Bestimmung alternative Lesarten entgegengesetzt werden.<sup>742</sup> Insbesondere marginalisierte Gruppen tendierten zu einem *oppositional reading*, welches die herrschende Deutung mitunter vollkommen ausblendet.<sup>743</sup>

Diese Beobachtung trifft auch bei religiösen Phänomenen zu.<sup>744</sup> Chidester und Linenthal betonen, dass „hierarchical power relations of domination and subordination, inclusion and exclusion, appropriation and dispossession“ immer in divergierenden religiösen Bestimmungen resultieren.<sup>745</sup> Grundlegende religiöse Kategorien und die Bestimmungen heiliger Orte und Symbole sind immer umstritten.<sup>746</sup> Coleman und Elsner wiesen speziell für religiöse Feiern darauf hin, dass „visitors to any rite or site, although united superficially, come from widely dispersed locations and thus do not belong to a interpretative community.“<sup>747</sup>

Entsprechend kann es nicht ausreichen, eine kanonisierte Fassung des Santiago als zentralem Symbol vorzustellen. Vielmehr soll er im divergierenden Spannungsfeld unterschiedlicher Deutungen und Interessen betrachtet werden. Erst so kann es gelingen, die Aktualität symbolischen Handelns zu beschreiben, das Ritual als sozialen Prozess zu erkennen und insofern rituelles Handeln als authentisches Handeln wahrzunehmen.

*Der Rechte Santiago als Viehpatron, Hirte und Dieb*

Tatsächlich scheinen die indigenen Deutungen des Santiago in Patawasi nahezu nichts mit den spanischen oder mestizischen Vorgaben zu tun haben. Die iberische Symbolik des Heiligen und seine Verbindung mit der Konquista ist den indigenen Teilnehmern

740 Foucault 1981, 74–76.

741 Bourdieu 2010, insbesondere 379, 383.

742 Hall 1977, 138.

743 Lüdke 1993, 9 belegt ebenso, dass historische Akteure den ‚Zumutungen von Oben‘ erbitterten Widerstand entgegensetzen, was sich sogar in einem eigenen Sprachcode niederschlug.

744 Turino 1993, 98; Corr 2010, 15.

745 Chidester und Linenthal 1995, 17. Speziell für die Semantik von Heiligenfiguren unterstreicht dies Siracusano 2001, 440.

746 Moore 2005, 88.

747 Coleman und Elsner 1994, 74.

in vielen Fällen nicht einmal bekannt. Santiago wird von ihnen auf eine sehr originelle, regional geprägte Weise wahrgenommen und behandelt.

Gezeigt wurde beispielsweise, dass die Santiagos in Patawasi während der Prozession von den Frauen zur Segnung der Feldfrüchte eingesetzt werden. Auf diese Funktion wird im Kapitel 7 genauer eingegangen werden. Sie wird im Zusammenhang mit familiären Ritualen für die Speicherung der Ernteprodukte deutlicher erkennbar.

In Patawasi ist zunächst vor allem entscheidend, dass der Rechte Santiago als Schutzherr der Pferde und Reiter wahrgenommen wird. Die Vielzahl der Gläubigen bestätigt: „Es ist das Fest der Pferde, das Fest der Pferdenarren!“<sup>748</sup> Dies bestimmt die Popularität maßgeblich. Der Cotabambino des Hochlandes versteht sich als Reiter. Zum ersten Haarschnitt und zur Taufe werden Pferde geschenkt. Selbst zur Hochzeit erscheint man zu Pferde. Es heißt, ein *ch'uchu* (Eigenbezeichnung der Bewohner der Zone) ohne Pferd sei wie ein Mann ohne Beine. Daher ist der berittene Heilige die ideale Identifikationsfigur. Vor allem die berittenen Hirten und Viehzüchter sehen sich ihm verbunden. In der Feier wird nicht nur der Heilige sondern auch sein Pferd verehrt. Das Pferd ist ein unverzichtbares Hilfsmittel der extensiven Viehzucht. Auf Quechua heißt es *úywa*, was ganz allgemein Zucht und Pflege meint.<sup>749</sup> Es ist ein Symbol für die Viehzucht insgesamt.

Dieses Patronat des Santiago mit den Pferden und Reitern ist bisher nicht beschrieben. Verschiedentlich erwähnt wird allerdings seine Verbindung mit dem Vieh insgesamt. Sie ist für das nördliche Apurímac und die benachbarten Hochlanddepartements bezeugt.<sup>750</sup> Quijada Jara stellt im Bezug auf Huancavelica fest: „Überall begeht man am 25. Juli die Jakobsfeier. Sie ist jedoch nichts anderes, als die Feier des Viehs.“<sup>751</sup> Arroyo Aguilar bestätigt, dass die Viehrituale in Junín eng mit der Jakobsfeier verknüpft sind.<sup>752</sup> Auch in Ayacucho werden Rinder in seinem Namen und an seinem Festtag gefeiert und markiert.<sup>753</sup> Bisher wurde jedoch nicht befriedigend geklärt, wie diese Verbindung zustande kommt.

Von den Indígenas der Zone wird Santiagos Assoziation mit dem Vieh mythisch begründet:

Das Vieh, das wir nun haben, das heißt Rinder, Pferde und Schafe, Ziegen ebenfalls, stammt aus Spanien. Für uns raubte es der Patrón Santiago. Aber er hatte nur die hellen Tiere mitgenommen. Um das Meer zu überqueren, breitete er seinen Umhang aus. Er diente als Brücke. Daher kam er triefend, und der Heilige Johannes, der Besitzer der Tiere, folgte der Spur. Als Santiago diese Zone hier erreichte, feierte man ihn und stieß auch auf das Vieh an. Das Maisbier hinterließ

748 Information Romulo Arredondo, Haquira 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xix).

749 Lira 2008, 526.

750 Estadística e Informática 2002, 51–54.

751 Quijada Jara 1974, 12 (Übersetzung A.S.).

752 Arroyo Aguilar 2008, 120.

753 García Miranda und Tacuri Aragón 2006, 85.

Flecken auf den Tieren und gab ihnen verschiedene Farben. Als Johannes dann kam, konnte er sein Vieh daher nicht mehr finden. Niedergeschlagen blieb er in Llaqua.<sup>754</sup>

So tritt ausgerechnet der spanische Nationalpatron als Kulturhroe der Indígenas in Erscheinung. Klar wird seine Verbundenheit mit der lokalen Bevölkerung unterstrichen. Er stiehlt ihnen das Altweltvieh, sichert listig dessen Besitz.

Für die enge Verbindung mit den Pferden könnte einerseits die spanische Gestaltung der Feier wirksam geworden sein. Wegen seiner Rolle als Schlachtenhelfer hatte die Santiagofeier in Spanien einen ausgeprägt militärischen Charakter. Es war einer der wenigen Tage, wo bewaffnete Reiter in der Stadt zugelassen waren. Häufig wurden Reiterspiele und Pferderennen ausgerichtet.<sup>755</sup> Diese Tradition wurde sehr wahrscheinlich mit nach Amerika genommen. So berichten ältere Cotabambinos, dass bis vor einigen Jahrzehnten anlässlich des Heiligtages Pferderennen in allen Orten des Departments stattfanden.

Von den indigenen Verehrern selbst wird der Heilige zunächst einfach wegen seiner Ikonographie mit Pferden assoziiert.<sup>756</sup> Er reitet einen prächtigen Hengst, geradezu die Verkörperung der *sangre pura*, der Reinrassen, die auch die Züchter erreichen wollen. Tatsächlich schreibt der Mythos dem Großen Santiago zu, dass er die Rassepferde ins Tal von Haquira geholt habe:

Als sie noch jung waren, luden sich der Kleine Santiago aus Choquecca [Dorf in der Puna von Tambobamba, A.S.] und der Große Santiago aus Patawasi gegenseitig ein. Bei einem Treffen sollten Pferderennen stattfinden: Am verabredeten Tag begrüßten sie sich und fragten einander nach dem Befinden. Dann bereiteten sie sich vor und zeigten ihre Einsätze. Der Kleine Santiago war mit einem reinrassigen Pferd gekommen, der Große staunte: ‚Hier gibt es gute Pferde‘. Er selbst hatte nur ein kleines Pferd der Puna (*chachito*). Es konnte unter der Last des schweren Heiligen kaum laufen. Also tauschten sie ihre Pferde. Dann begann das Rennen im bergigen Gelände um Choquecca. Allerdings waren die Pferde widerspenstig und gehorchten ihren fremden Reitern nicht. Die Santiagos verschnauften und nahmen ein Bad im Fluss. Als sie ihre Kleider wieder

754 Information Hernán Hualpa & Mario Collazos, Llapay 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xx).

755 Ladero Quesada 2004, 187.

756 So ist San Juan für die Schafe zuständig, San Marcos für die Rinder. Entsprechend werden die Rinder am San Marcos Tag, die Schafe am Johannestag gefeiert. Allerdings sind diese Rituale weniger aufwendig und meist wird auch dem Santiago geopfert. Santi-

gos Dominanz ist auch im benachbarten Chumbivilcas bezeugt Meinig 1979, 161, (Übersetzung A.S.). Dazu heißt es: „Es ist Santiago, der Johannes, Markus und Lukas Befehle gibt. Diese bitten ihn wegen allem um Erlaubnis.“ Ähnliches berichtet Bouysse-Cassagne 1988, 118, (Übersetzung A.S.) aus Puno: „Der Heilige Andreas, Schutzherr der Alpaka, ist ein Bote von Santiago.“

angelegt hatten, spielten sie mit Murmeln bis zur Mittagsstunde. Darauf schlug der kleine Santiago ein weiteres Rennen vor, diesmal ein Geschwindigkeitsrennen in der Pampa. Mit einem Blitzstart ging der kleine Santiago in Führung und erreichte das vereinbarte Ziel, den Huancancallata. Als jedoch der Große Santiago aus Patawasi ankam, hielt er nicht an, sondern raste einfach weiter. Trotzdem der Kleine Santiago das Pferd mit der Peitsche antrieb und Schüsse abgab, konnte er den Dieb nicht mehr erreichen.<sup>757</sup>

So begründet man die Größe des Pferdes des Santiago Mayor in Patawasi und die Anwesenheit des Kleinen. Zugleich erklärt man darüber, warum sich die Hirten der Puna mit den kleinen, genügsamen *chachitos*<sup>758</sup> begnügen müssen, während im mestizisch dominierten Tal von Haquira die Rassepferde gedeihen.

Die vorgestellten Legenden machen weiterhin verständlich, dass Santiago in der Gegend nicht nur von Viehzüchtern und Pferdenarren, sondern auch von Viehdieben verehrt wird. Er ist es schließlich selbst, der den Diebstahl eingesetzt haben soll. Ausdrücklich heißt es: „Die Viehdiebe empfehlen sich dem Santiago, denn er ist selbst ein Dieb.“<sup>759</sup> Gleiches erfuhr Valderrama Fernández im Nachbardistrikt Tambobamba:

Der Patrón Santiago war der schlimmste Dieb, der nach den Inkas kam, und er steht in der Kirche. Vor den Spaniern war es verpönt, zu stehlen. Es war schlecht und dem Dieb wurde die Hand abgeschnitten. Väterchen Santiago änderte dies [...]. Die Diebe sind jetzt frei, Santiago bevorzugt sie; nur Diebe, die schwach oder unfähig sind und ihr Handwerk nicht verstehen, werden von ihm verlassen.<sup>760</sup>

Die Praxis des Viehdiebstahls ist im gesamten Hochland der Region, bis hinüber zu den Qorilazos, den goldenen Lassos, in Santo Tomás, verbreitet. Die Hochzeit der Viehdiebe reicht von Mai bis August. Die Tiere stehen noch gut im Futter, gleichzeitig ist der Boden bereits zu trocken und hart, um die Spuren der Tiere aufzunehmen. „Dann muss man mit Blick auf die Tiere schlafen oder am besten direkt im Korral.“<sup>761</sup> „Vor allem die Pferde kann man leicht stehlen. Sie lassen sich schnell fortreiben und hinterlassen kaum Spuren.“<sup>762</sup> Der Viehdiebstahl trägt für viele Männer der Region nahezu sportliche Züge.

757 Information Laurelio, Choquecca/Distrikt Tambobamba 2009 (Übersetzung A.S.)

758 *Chachito* kommt von *chachu*, Quechua für Elender. Die Bezeichnung wird abwertend für die Pferde aus der Puna gebraucht.

759 Information Américo Piñares, Aqopata 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxi).

760 Valderrama Fernández 1988, 109 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxii).

761 Information Francisco Tito, Humuito 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xiii).

762 Information Fortunato Sullca, Choquecca 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xiv).

Zwar heißt es in vielen Gemeindestatuten klar, dass das Gemeindemitglied, welches in diese Aktivitäten verwickelt ist, ausgeschlossen wird. Doch wird dies nur in äußerst gravierenden Fällen befolgt. Viehdiebstahl wird zum einen als Mittel des Selbsterhalts stillschweigend akzeptiert. Er hat zudem eine ausgeprägte soziale Funktion: „Geizhalse oder Assoziale werden mit Raub bestraft und dies wird von der Gemeinde gebilligt.“<sup>763</sup>

In diesem Sinne ist der Viehdiebstahl auch ein Ausdruck der Rivalität zwischen Indígenas und Mestizos, zwischen Puna und Quechua. In den Tälern heißt es: „Die von den Hochlandgemeinden widmen sich alle dem Viehdiebstahl. Es sind Räuber und Mörder. Sie stehlen Vieh und wenn wir dann in das Dorf wollen, erheben sich alle.“<sup>764</sup> Dagegen heißt es von den Comuneros, der Raub beruhe auf Gegenseitigkeit (*suwanaku*):

Die aus den Dörfern nehmen sich manchmal ein Stück Vieh, aus reiner Not, und sie schlachten es sofort. Wir sind arm. Aber wenn die aus dem Tal kommen, sind es immer mehrere und sie sind gut organisiert. Sie nehmen sich zehn bis 20 Tiere, das heißt, eine ganze Herde und lassen uns verarmt zurück. Sie haben Lastwagen und alles, bringen die Beute direkt nach Arequipa [in den Schlachthof, A.S.]. Dann ist nichts mehr zu finden.<sup>765</sup>

Ein Informant behauptet, dass während des Bürgerkrieges einige Autoritäten von Haqira selbst eine Gruppe Viehdiebe organisierten. Auch der Fiscal und Subprefecto erhielten ihren Teil. Daher hätte man keine Aussicht auf Gerechtigkeit gehabt. Ein anderer erzählt: „In Tambo (der Provinzhauptstadt) gibt es noch immer mindestens zwei Autoritäten, welche in Viehdiebstähle verwickelt sind.“<sup>766</sup> In Challhuahuacho könnte man auf dem Sonntagsmarkt Polizisten und Viehdiebe gemeinsam trinken sehen. Die mestizischen Diebe hätten Absprachen mit den Autoritäten und kämen daher schnell aus dem Gefängnis.

Die Erzählung von Santiagos Raub an seinem kleinen Bruder aus der Puna thematisiert diese Realitäten. Der Große Santiago ist mit den mestizischen Hacendados assoziiert, welche sich unrechtmäßig das Vieh der Indígenen einverleibten und sie in Armut zurückließen. Das Primat des Großen Santiago wird durch den schamlosen Raub an seinem kleinen Bruder erklärt.

763 Valderrama Fernández und Escalante Gutiérrez 1990, 321 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxv).

764 Information Walter Chalco, Challhuahuacho 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxvi).

765 Information Américo Piñares, Aqopata 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxvii).

766 Information Hector Hurtado, Pumamarca 2009, Aqopata 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxviii).



*Der Linke Santiago als Anwalt und Blitz*

Der Linke Santiago erfährt viel weniger Aufmerksamkeit als sein großer Bruder. Von den Mestizen wird er geradezu gemieden. Ein Haquireño erklärt: „Ich bin nie zu dem Kleinen gegangen. Er ist der Beschützer der Banditen, der Diebe!“<sup>767</sup> Einige Informanten geben verächtlich an, der Heilige sitze nicht auf einem Pferd, sondern auf einem Maultier. Seine Füße schleiften auf dem Boden. Außer einigen *punachus* (abwertende Bezeichnung für die indigenen Hirten), wolle ihn daher niemand ausführen. Damit erklärt sich auch, dass er nicht mit den Reitutensilien berührt wird. Maultiere sind wegen ihrer Unfruchtbarkeit mit *qollu*, das heißt Pech assoziiert. Ihr Fleisch wird nicht gegessen. Bereits vom Maultier träumen, bedeutet Verlust oder Unglück.

Trotzdem spielt der Kleine Santiago für einige indigene ‚Klienten‘ eine wichtige Rolle. Er wird als *marqacha*, das heißt Beschützer oder Anwalt angesprochen. Bereits Valderrama Fernández wurde in den 80er Jahren berichtet:

Die Runas [Selbstbezeichnung der Indígenas, A.S.], die Rechtsstreitigkeiten haben, kommen von überall her, um ihn zum Anwalt zu nehmen. Sie lassen sich einen Vertrag ausstellen und stecken ihn in eine seiner Taschen. Dann wird der Heilige für Gerechtigkeit sorgen.<sup>768</sup>

Noch heute bestätigt man übereinstimmend: „Der Linke verteidigt in schweren Prozessen vor allem die Viehdiebe. Er hilft ihnen, den Problemen zu entkommen. Wenn ein Sohn ins Gefängnis gerät, bittet der Vater den Heiligen und nach wenigen Tagen kommt der frei.“<sup>769</sup> Einige stecken Zettel mit ihren Namen und Bilder der ‚Klienten‘ in die Taschen und unter den Gürtel des Heiligen (siehe Abb. 31). Unmittelbar vor dem Prozess heißt es, müsse man ihm zusätzlich *qóqaw*, den Proviant oder eine Flasche Alkohol (die übliche Währung bei jeder Überzeugung) für die Reise in die Taschen stecken. Ein Informant erläutert allerdings auch:

Wir suchen nicht das Gesetz der Mestizen. Dort nimmt man uns nur noch mehr und nichts geschieht. Für uns gibt es keine Gerechtigkeit. Daher nähern sich manche dem Linken Santiago. Es heißt, dass er bei der Rache hilft.<sup>770</sup>

So wird deutlich, dass Gerechtigkeit für die indigene Bevölkerung nicht etwas ist, das durch die Auslegung von Gesetzen hergestellt wird. Schließlich gehören die Richter meist zu den einflussreichen mestizischen Familien. Vielmehr muss sie über Beziehun-

767 Information Alfredo Castañeda, Haquira 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxix).

768 Valderrama Fernández 1988, 109 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxx).

769 Information Lorenzo Santos Guacho, Llaqua, 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxxi).

770 Information Imanuel Ramos Bautista, Pisaccasa 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxx).



Abb. 31 Linker Santiago mit dem Foto eines ‚Klienten‘ am Gürtel.

gen, über Bezahlung, notfalls mit Diebstahl und versteckter Gewalt durchgesetzt werden.

Angeichts dieser Zuständigkeiten scheint die Bezeichnung des Heiligen als *Lloque* (Linker) interessant. Es veranschaulicht einerseits die Unterordnung unter den offiziellen Rechten Santiago. „In nearly all the cultures for which information is available, the right side is regarded as far superior to the left.“<sup>771</sup> Wie in anderen Sprachen auch, konnotieren Rechts und Links im Quechua zudem eine ganze Reihe von Gegensatzpaaren, wie Richtig – Falsch, Stärke – Schwäche, Offiziell – Inoffiziell oder Offen und Versteckt.

Weiterhin heißt *lloque* auch hexen, wodurch der Heilige mit Magie und dunklen Kräften assoziiert wird. Dazu passt, dass der kleine Santiago in der Gegend auch als *laqha* bezeichnet wird. Das heißt allgemein dunkel, meint in der Gegend jedoch auch einen Dieb, der stiehlt ohne aufzufallen.<sup>772</sup> Es könnte darauf Bezug nehmen, dass Viehdiebe ihn anrufen, damit die Besitzer ihnen nicht folgen können. Vorsichtig erklärt man, der

771 Tuan 2008, 43.

772 Vgl. Lira 2008, 214.

Linke Santiago habe Manien. Verwiesen wird vor allem auf die Leidenschaft des Raubes (*suwakuy mania*). Er sei aber insgesamt verrückt, ein Zerstörer. In seiner Raserei bringe er verheerenden Blitz und Hagel.<sup>773</sup> Vielen ist diese Assoziation nicht ganz geheuer. Mehrheitlich hält man sich in der Öffentlichkeit von ihm fern. Ältere Informanten berichten, der Linke sei früher überhaupt nicht aus der Kirche geholt worden. Heute wird er nicht von Männern ausgetragen. Auch keine verheiratete Frau dürfe ihn berühren, er würde sie mit seiner Wut anstecken und die Ehe gefährden. So sind junge, ledige Frauen für ihn zuständig. Wie es heißt, soll man sich für Anliegen vorzugsweise in indigener Kleidung nähern und auf Quechua beten.

Hierzu passt die einzige auffindbare historische Erwähnung eines Kleinen oder Jungen Santiago (*Apuhuayana Santiago*). Im Jahr 1708 ist nach Prozessakten in der Landgemeinde Capi/Cuzco der Teufel in Form eines winzigen Santiago verehrt worden.<sup>774</sup> Indígenas hätten ihm jede Neumondnacht Coca und Maisbier geopfert. Darauf sei er strahlend und begleitet von Blitzen erschienen und habe versichert: „Ich werde Euch beschützen, so lange ihr nicht beichtet, keine Messe hört und nicht in der Kirche betet.“<sup>775</sup> Der Kult soll in der gesamten Umgebung schwere Unwetter, Hagel und Erdbeben ausgelöst haben. Die Teilnehmer wurden deshalb mit 200 Peitschenhieben bestraft und durch die Straßen getrieben. Die Parallelen zur Situation in Patawasi sind auffallend. Der Kleine Santiago von Capi war ebenfalls unmittelbar mit Blitz und Hagel assoziiert. Er war eng mit indigenen Gläubigen verbunden und tritt als ihr Schutzherr auf. Ausdrücklich ist er von der offiziellen christlichen Liturgie entfernt. So wurde er im Geheimen, in der Dunkelheit angerufen.

In Patawasi ist weiterhin die duale Gestaltung und gegensätzliche Zeichnung des Rechten und Linken Santiago bemerkenswert. Sie wurde bereits in ähnlicher Weise für die umgrenzenden Regionen bezeugt. Valderrama Fernández berichtet aus dem Nachbardistrikt:

In Wirabamba glaubt man an den Linkshändigen Santiago, den Inka-König, und an den Rechten Santiago oder Santiago des Tages, den christlichen Heiligen. Jeder der Beiden hat seinen Bereich und erhält seine Gaben, zusammen mit der Mutter Erde und den Berggeistern.<sup>776</sup>

773 Vgl. Schäfer 2012, 266. Interessanterweise wird auch der Blitz in der Region als erfolgreicher Räuber verstanden. Er ist gewalttätig, blitzschnell und nicht zu fassen. Von Unwettern und Blitzen verheerte Felder und getötetes Vieh werden auf Raubzüge des Blitzes zurückgeführt. Es kursieren Legenden von den drei Brüdern des Blitzes. Mit den Karawanen gestoh-

lener Tiere ziehen sie, beladen mit den Produkten der Bauern, zum Gehöft ihrer Mutter. Dort müssen auch die vom Blitz getöteten Menschen arbeiten.

774 Palma 1901, 222–223; vgl. Hill 1988, 186–187.

775 Palma 1901, 222 (Übersetzung A.S.).

776 Valderrama Fernández 1988, 108 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxxiii).

Flores Ochoa *et al.* haben für Cuzco ebenso den Glauben an zwei verschiedene Santiagos dokumentiert.<sup>777</sup> Der Rechte Santiago werde als Wohltäter wahrgenommen und mit dem Licht verbunden. Ihm gegenüber stehe der Linke Santiago als böse, mit der Dunkelheit assoziierte Gestalt.<sup>778</sup> Zudem wird vom Glauben an einen mittleren Santiago berichtet, der als Verkörperung des christlichen Apostels im Zentrum das Gleichgewicht bewirkt. Hier ist es interessant, dass auch in Cotabambas neben dem Rechten und Linken in Challhuahuacho ein *Chaupin Santiago*, das heißt ein Mittlerer Santiago verehrt wird. Er ist ohne Mauren unter den Hufen dargestellt und wird als *Señor de la Paz*, also Herr des Friedens, angesprochen. Statt des Schwertes wurde ihm ein Stab in die Hand gegeben.

Diese Zwei- oder Dreiteilung des Santiago ist, wie gesagt, nicht biblisch. Eher lässt sie sich mit autochthonen Traditionen erklären. Trimborn stellte für die andine Kosmologie fest: „immer wieder begegnen mehrfaltige Götter, die – meist drei oder fünf – individuelle Prägungen ein und desselben göttlichen Wesens sind.“<sup>779</sup> So ist auch der Blitz, mit welchem Santiago assoziiert wird, nach verbreitetem Glauben eine zwei- oder dreifache Figur.<sup>780</sup>

Insgesamt wird mit der Teilung offensichtlich auch die Ambivalenz des Heiligen und seine konfligierenden Zuständigkeiten erklärbar gemacht worden sein. Vom militanten Missionar, Eroberer und Hacendado wurde Santiago zum Schutzherren der indigenen Hirten und Viehdiebe. Insofern könnte die Spaltung als Schritt zur Aneignung verstanden werden.

#### *Die Aneignung des Heiligen während der Feier*

Aneignung meint in der Ethnologie den Prozess, in welchem fremde kulturelle Elemente in lokale Zusammenhänge integriert und im Hinblick auf die lokalen Handlungsräume angepasst werden.<sup>781</sup> Insofern betont das Konzept vor allem die Handlungsmacht lokaler Akteure.<sup>782</sup> Ähnlich wie bei dem Ansatz des *oppositional reading* wird dabei zum einen von der Deutungsoffenheit kultureller Elemente ausgegangen und verfolgt, wie symbolische Zuschreibungen im Hinblick auf die Bedürfnisse der Rezipienten verändert werden. In diesem Sinne ist vorausgehend die Wahrnehmung des Santiago als Pferdepatron und Schutzherr der Diebe erläutert worden.

Es kann jedoch versucht werden, weitere Grade der Aneignung zu unterscheiden. Etwa sollte vor allem auch die tatsächliche Umgestaltung analysiert werden.<sup>783</sup> In diesem

777 Flores Ochoa, Kuon Arce und Samanez Argumedo 1993.

778 Flores Ochoa, Kuon Arce und Samanez Argumedo 1993, 192.

779 Trimborn 1961, 128.

780 Yaranga Valderama 1979, 697; Polo de Ondegardo 1916 [1584], 3; vgl. auch Guaman Poma de Ayala 1980 [1615], 46; Urton 1981, 139–141.

781 Hahn 2004, 217.

782 Spittler 1993, 180.

783 Eglash 2004, X–XII; Silverstone und Hirsch 1992, 22–25.

Sinne ließe sich die duale Ausformung des Heiligen deuten. So kann mit dem Linken Santiago ein Teil des Heiligen dem dominanten Anspruch entzogen und exklusiv für indigene Belange in Anspruch genommen werden. Die Eigenschaften und die Gestaltung des offiziellen Santiago werden beim Linken Santiago geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass gerade auch Verkleinerung eine wirksame Form der Aneignung darstellt.<sup>784</sup> Eine Verkleinerung anzufertigen, „konstituiert wirkliche Erfahrung über das Objekt“.<sup>785</sup> So „kann die Sache erfasst, in der Hand gewogen, mit einem einzigen Blick festgehalten werden.“<sup>786</sup> Vor allem aber nimmt die Verkleinerung die Angst und macht den Gegenstand besser handhabbar. Sie „steigert und vervielfältigt unsere Macht“ über ihn.<sup>787</sup> Dieser Aspekt wird im Zusammenhang mit der Gestaltung des Santiago im Kontext der indigenen Gemeinden und familiären Gehöfte noch erkennbarer werden.

In Patawasi manifestiert sich die Aneignung vor allem auch in einer Nutzung, die von der ursprünglich intendierten abweicht. Dieser Aspekt wurde von Certeau genauer betrachtet.<sup>788</sup> Anhand von alltäglichen Rezeptionspraktiken zeigt er, dass kulturelle Elemente systematisch anders verwendet werden, als von den Produzenten gedacht. Diese Aneignungen versteht er als Formen des Widerstandes und meint damit jene „vielgestaltigen, resistenten, listigen und hartnäckigen Vorgehensweisen“, welche „der Disziplin entkommen, ohne jedoch ihren Einflussbereich zu verlassen.“<sup>789</sup> Certeau bezieht sich in erster Linie auf westlichen Konsum. Wie er selber anmerkt, ist sein Ansatz aber ebenso für die Untersuchung kolonialer und postkolonialer Kontexte wichtig:

Thus the spectacular victory of Spanish colonization over the indigenous Indian cultures was diverted from its intended aims by the use made of it: even when they were subjected, indeed even when they accepted their subjection, the Indians often used the laws, practices, and representations that were imposed on them by force or by fascination to ends other than those of their conquerors; they made something else out of them, they subverted them from within – not by rejecting them or by transforming them, but by many different ways of using them in the service of rules, customs or convictions foreign to the colonization which they could not escape.<sup>790</sup>

Certeau verschiebt damit den Blick. Die Indigenen werden vom kolonialen Subjekt zum Akteur.

Tatsächlich scheinen viele der indigenen Teilnehmer in der Feier eine solche taktische und aktive Aneignung des Heiligen zu verfolgen. Um dies nachzuvollziehen, muss

784 Lévi-Strauss 1973, 37–38.

785 Lévi-Strauss 1973, 38.

786 Lévi-Strauss 1973, 38.

787 Lévi-Strauss 1973, 37.

788 Certeau 1988; Certeau 2006.

789 Certeau 2006, 344.

790 Certeau 1988, 32.

zunächst festgestellt werden, dass viele der rituellen Praktiken offensichtlich nicht nur als Ausdruckshandlung verstanden werden. Die Symbole haben nicht nur eine semantische Funktion. Vielmehr werden sie in einem instrumentellen Sinne angewandt und zur Verfügbarmachung und Übertragung von bestimmten Kräften und Qualitäten benutzt.

Viele Verehrer sind ausdrücklich der Meinung, dass die Santiagofiguren während der Feier eine positive Wirkung freisetzen. Mit ihrem Auszug spenden die Heiligen zunächst ganz allgemeinen Segen: „Sie möchten ihre Gemeinde sehen, daher holen wir sie heraus und sie spenden uns ihren Segen.“<sup>791</sup> Die Verteilung des Segens entspricht zunächst dem, was im Christentum als Augenkommunion bezeichnet wird. Viele versenken sich in eine kontemplative Anschauung seines Gesichtes, loben seinen verklärten Blick, glauben Tränen in seinen Augen zu erkennen. Der feierliche Rahmen ist für dieses Geschehen eine wichtige Voraussetzung: „wir können die Heiligen nicht einfach so aus der Kirche holen. Nur an ihrem Tag, mit Messe und Feier.“<sup>792</sup> „Dann können sie ihre Heimat, ihr Dorf sehen. Deshalb sind sie so fröhlich und segnen uns alle.“<sup>793</sup> Am Festtag werden die Heiligen besonders intensiv und wirkungsvoll erlebt. Gereinigt, frisch gekleidet und dekoriert, wirken sie wie erneuert. Durch die Beleuchtung der Kerzen und das Tageslicht der Prozession wird die ästhetische Wirkung noch gesteigert: „in der Kirche sieht man nicht gut. Jetzt [während der Prozession] sind sie so schön anzusehen, mit ihrer prächtigen Kleidung und ihren neuen Mänteln.“<sup>794</sup>

Vor allem aber werden die Heiligen während der Prozession in ganz ungewöhnlicher Weise öffentlich zugänglich gemacht.<sup>795</sup> Nun können sie auch Ortsfremde sehen, denen man sonst schon aus Misstrauen häufig den Eintritt in die Kirche verwehrt. Vor allem aber werden die unmittelbare Nähe zum und der intensive Kontakt mit den Heiligenbildern ermöglicht. Freiwillig meldet man sich als Träger: „Es ist wie ein Dienst. Du bietest ihm deine Schulter an und er dankt es dir. Daher wollen alle und manchmal gibt es Streit.“<sup>796</sup> Im Regelfall werden nur gestandene Männer, nur selten Jugendliche, als Träger akzeptiert. Es ist eine Ehre, Träger zu sein. Doch auch die anderen Festteilnehmer finden Möglichkeiten, in besonders intensiven Kontakt mit dem Heiligen zu kommen. Das Schema der Anordnung während der Prozession macht dies deutlich.

An den Stationen, wo sich das Geschehen der Prozession konzentriert, bündelt sich die Interaktion mit den Teilnehmern (vgl. Abb. 32). Das betrifft zunächst die am Eingang zusammengedrückte Gruppe, welche das Orakel des erfolgreichen Ausgangs des

791 Information Gregorio Castro, Patawasi 2010 (Übersetzung A.S.).

792 Information María Chambi, Patawasi 2009 (Übersetzung A.S.).

793 Information Martirio, Patawasi 2009 (Übersetzung A.S.).

794 Information Flor, Challhuahuacho 2010 (Übersetzung A.S.).

795 Wie Anta Félez 1997, 84, betont, bildet die Prozession den neuralgischen Punkt jeder andinen Heiligenfeier: Bei ihr werden die zentralen symbolischen Elemente zusammengeführt. Für sie kommen alle Teilnehmer zusammen.

796 Information Sr. Quispe Condori, Haquira 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxxiv).

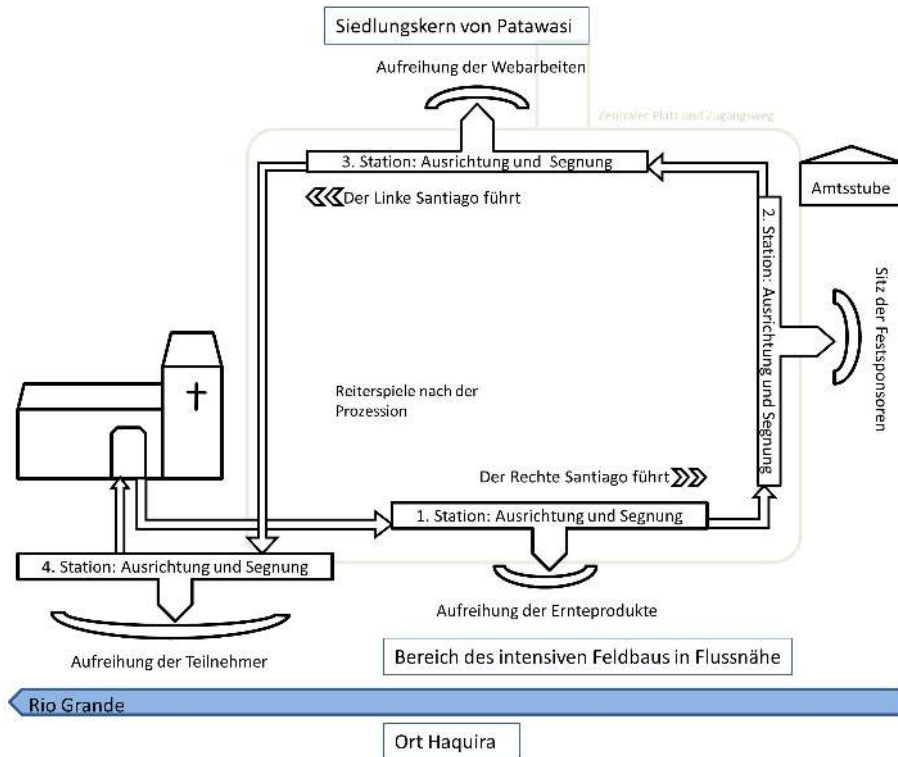


Abb. 32 Arrangement der Prozession in Patawasi.

Heiligen verfolgen will. Weiterhin bringen vor allem indigene Frauen des Ortes und der Umgebung sich und verschiedene Produkte an den Stationen der Prozessionsroute, wo die Anfänge der Evangelien gelesen werden und die Heiligen halten, in Stellung. So können sie in unmittelbare Nähe und in den besonderen Genuss des von ihnen ausgehenden Heils kommen. Am letzten Halt versammelt sich die Festgemeinde, um die Heiligen zu verabschieden, welche sich rückwärts, das heißt mit den Gesichtern zu den Teilnehmern, zurückziehen.

Der durch die besondere Präsenz der Heiligen während der Feier und insbesondere in der Prozession gesteigerte Segen, wird vor allem zu ihrem Abschluss aufgefangen. Besonders begehrt ist daher die Dekoration der Sänften. Sie besteht hauptsächlich aus arrayan. Diese Pflanze ist reich an ätherischen Ölen und verströmt einen aromatischen Geruch. Man benutzt sie im Alltag bei Unwohlsein, indem man sich mit den geriebenen Blättern über das Gesicht fährt. Diese Wirkung scheint sich bei dem an der Sänfte verwendeten arrayan noch einmal zu verstärken:

Wir gebrauchen ihn gegen ‚mal viento‘ [wörtlich ‚schlechter Wind‘: Bezeichnung für eine Reihe kultureller Krankheiten, A.S.]. Daheim verbrennen wir die Blätter mit Kopalharz und Zucker. Der Rauch reinigt und heilt. Sie sagen, der Patron segnet die Pflanzen, denn sie sind in der Kirche unter seinem Atem.<sup>797</sup>

Gerade nach dem Abschluss der Prozession wird auch der direkte Kontakt mit dem Rechten Santiago gesucht. Inbrünstig berühren die Teilnehmer ihn oder sein Pferd mit der Hand. Seinen Mantel zieht man über den Kopf. Zahlreich sind die Objekte, welche den Segen aufnehmen sollen. Wie beschrieben, sind dies insbesondere Instrumente und Symbole der Viehhaltung.

Die indigenen Anhänger sind offensichtlich der Ansicht, dass sich die spezifischen Qualitäten des Santiago im Ritual übertragen können und versuchen, sie sich nutzbar zu machen. Dabei geht man sehr versiert vor und unterscheidet je nach Anliegen verschiedene Elemente des Heiligenbildes. An Santiago selbst tritt man zum Schutz von Personen heran. Für die Pferde wendet man sich an seinen Rappen. Das Brandeisen wird an die Stellen gehalten, die später bei den echten Pferden markiert werden. Zaumzeug wird zur Segnung an das Zaumzeug des Heiligenpferdes gehalten. Schleudern und Schweifhaare werden an seine Läufe gebunden. An seinen Hufen postiert man stiergestaltige Opfervasen (*yllas*). All diese Objekte stehen, wie noch gezeigt werden wird, für das Wohlergehen und die Sicherheit der Pferde und des Viehs.

Die Effektivität der rituellen Praktiken glaubt man offensichtlich durch Berührung der jeweils relevanten Elemente des Heiligen gesteigert. Der Matamoros formt somit ein synthetisches Symbol, das unterschiedliche Funktionen vereint. Diese Differenzierung wird, wie gesehen, durch die duale Gestaltung des Heiligen noch gesteigert.

Der beim Heiligen aufgenommene Segen wird in der Folge zielgerichtet weiter verteilt. Von den Mitbringseln der Teilnehmer werden einige, wie die Haare des Viehs, der Lehm für die Kerzen, oder die Fotos der Gläubigen, bei dem Heiligen deponiert. Dies geschieht in dem Wunsch, den Segen im Sinne sympathischer Magie auf weit entfernte Personen, Tiere oder den Hof insgesamt zu lenken und eine dauerhaftere Verbindung herzustellen. Der Großteil der mit dem Heiligen in Kontakt gebrachten Utensilien wird von den Teilnehmern jedoch wieder mitgenommen. Die Feldfrüchte, die Blumen und Blätter der Dekoration der Sänfte haben den Segen des Heiligen aufgenommen und können ihn daheim entfalten. Die mit den Kräften des Santiago angereicherten Brandeisen und Opfervasen werden, wie noch detailliert gezeigt werden wird, bei den familiären Viehritualen eingesetzt.

Nicht zuletzt haben sich die Teilnehmer in Person des Beistandes der Heiligen versichert. Die Festsponsoren anderer Gemeinden und Familienoberhäupter konnten den

797 Information Vilma Diaz, Patawasi 2009, Haquirá 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxxv).



Rechten Santiago um seine Erlaubnis und den Segen für die Ausrichtung eigener Feiern bitten. In ganz pragmatischer Weise wird somit die Aufnahme und Verteilung der segnenden Kraft der Heiligen organisiert.

Zusammenfassend kann also keinesfalls die Rede davon sein, dass Patronatsfeiern und Prozessionen aufoktroierte Paraden seien, welche „wholly under the control of local authorities“ bleiben.<sup>798</sup> Blickt man genauer hin, erscheinen die indigenen Teilnehmer der Prozession nicht mehr als ausgegrenztes Publikum. Vielmehr erreichen sie als zielbewusste Akteure die Aneignung der für sie relevanten Funktionen der Feier. In tiefgründiger Weise wird dafür der Santiago, das heißt das Symbol der Dominanz selbst, umgedeutet und nutzbar gemacht. Der vom Großen Santiago verkörperte Segen wird mit vielfältigen rituellen Techniken in die indigenen Gemeinden und auf das eigene Vieh übertragen. Die rituelle Bewegung der Prozession ist dabei nicht Ausdruck von Unterordnung, sondern ein Instrument der Aneignung. Sie ermöglicht eine selbstbestimmte Ausnutzung der Feier und ihrer Symbole.

Hahn zufolge ist erst die tatsächliche Überführung fremder kultureller Elemente in die eigene Lebenswelt die Voraussetzung für umfassende Aneignung.<sup>799</sup> Nur so können sie inkorporiert, also an lokale Elemente und Handlungsabläufe angepasst werden. Wie die in Patawasi gesegneten Objekte und Symbole von den indigenen Teilnehmern konkret angewandt werden und wie Santiago im stärker indigen geprägten Kontext gestaltet ist, wird daher in den folgenden Fallbeispielen verfolgt.

Als erstes wird dokumentiert, wie sich die Feier der beiden Heiligen im familiären Rahmen fortsetzt. Im anschließenden Kapitel wird dann ein kommunales Fest für den Linken Santiago in der indigenen Gemeinde Ccocha beschrieben.

### 5.3 *Santiaku t'inkay*. Die Übertragung des Heiligen ins familiäre Ritual

In der andinen Ethnographie sind familiäre Heiligenfeiern bisher kaum dokumentiert. Die Verehrung der Santiagos in Cotabambas wäre jedoch nicht umfassend beschrieben, wenn man nicht ihre Fortsetzungen im familiären Bereich berücksichtigen würde. Beispielhaft soll im Folgenden das sogenannte *Santiaku t'inkay* bei einer Hirtenfamilie vorgestellt werden. Es findet unmittelbar nach der kommunalen Patronatsfeier statt und schließt dezidiert an diese an. Der Heilige wird dabei durchgehend als Schutzherr des Viehs und insbesondere der Pferde der Familien verehrt. In seinem Namen werden die Tiere rituell gesegnet und markiert. Dabei kommen die in Patawasi gesegneten Brandeisen und Opfervasen zum Einsatz. Diese Feier wird üblicherweise nur von Familien

798 Zika 1988, 63; ebenso Sallnow 1987, 63, 268.

799 Hahn 2004, 271.

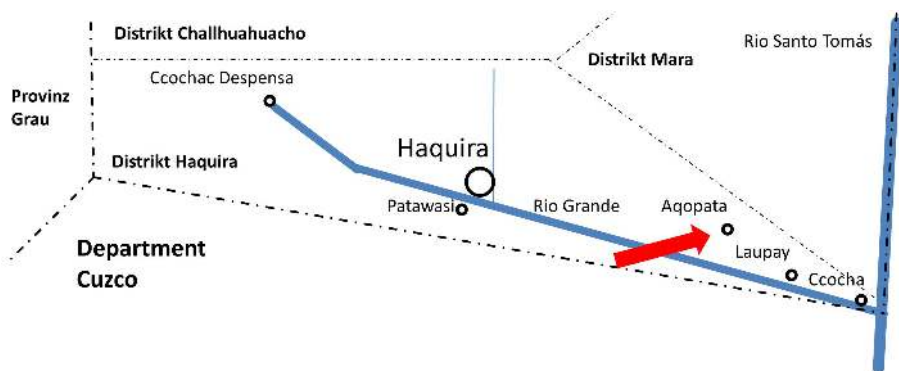


Abb. 33 Lage von Aqopata.

durchgeführt, welche nennenswerten Viehbesitz haben. Somit häuft sie sich vor allem in den höheren Bereichen des Distrikts mit ausgedehnten Weiden.

### 5.3.1 Einleitung

Gegenüber von Patawasi, das heißt auf der Seite von Haqira, jedoch etwa zwei Stunden flussabwärts, schiebt sich ein Ausläufer des Berges *Tastani* weit in das Tal vor (vgl. Abb. 33). Sein Rücken bildet auf etwa 4000 m über dem Meeresspiegel ein abgeflachtes Plateau namens Aqopata.

Der Name *aqo*, das heißt Sand, und *pata*, also hoch gelegen, zeigt bereits, dass der Boden für die Landwirtschaft nicht geeignet ist. Hier liegen jedoch ausgedehnte Hochweiden der indigenen Gemeinde Ccocha, von der im Weiteren noch die Rede sein wird. Sie werden von vereinzelt Gehöften kontrolliert, die nur zu Fuß entlang von schmalen Saumpfaden erreichbar sind. Eines dieser Gehöfte bewirtschaftet Américo Piñares Vargas mit seiner Frau und vier Kindern. Die Familie baut Kartoffeln an für ihre Subsistenz an den steilen Hängen der umgebenden Berge. Vor allem aber ist Américo ein erfolgreicher Viehzüchter, der besonders für die Qualität seiner Zuchtstiere in der Gegend bekannt ist. Regelmäßig nehmen seine Stiere an Stierkämpfen in Dörfern der Umgebung und sogar Haqira teil. Zusätzlich betreut er das Vieh einiger Bauern aus Ccocha im Tal und erhält dafür Feldfrüchte.

Américo ist Santiago sehr verbunden. Er besucht die Hauptfeier in Patawasi, sodann die Santiagofeier in seiner Gemeinde Ccocha und sogar die Hauptfeier für den Heiligen im Nachbardistrikt Challhuahuacho. An dem auf die Feier in Patawasi folgenden

Dienstag oder Freitag, den für Viehrituale als besonders geeignet erachteten Wochentagen, richtet er Santiago auf seinem eigenen Hof eine Feier aus.<sup>800</sup>

Früher, heißt es, hätte die Feier eine größere Bedeutung gehabt. Sie sei wie eine richtige Patronatsfeier innerhalb der benachbarten und miteinander verwandten Familien der näheren Umgebung begangen worden. Der Reihe um hätten die einzelnen Haushalte das Amt innegehabt, die Feier auszurichten. Sogar einen eigenen Stierkampf hätte man veranstaltet. Allein schon wegen der größeren Zahl der zu markierenden Tiere hätte das Fest bis zu einer Woche gedauert. Aufgrund des schnellen Verfalls der Pferdezucht werde der Brauch jedoch zunehmend vernachlässigt.<sup>801</sup> Heute lädt Américo nur die Familie seines Schwiegervaters, zwei Schwager sowie drei ebenfalls verwandte Nachbarn zur Unterstützung ein. Diese wohnen in Laupay, einem Ortsteil von Ccocha im unteren Talbereich. Sie haben in der Trockenzeit ihr Vieh bei Américo untergebracht, da die Weiden im Tal begrenzt sind. Im Gegenzug gewähren sie ihm Zugang zu einem Landstück in Laupay, welches sich mit Mais und Weizen bebauen lässt. Daher kann die Familie ihren Bedarf an Getreide weitgehend selbstständig decken. Zwei Schwager unterstützen Américo häufig beim Viehtrieb und bei dem Transport der Feldfrüchte der Bauern des Tals. Die Teilnahme am Ritual beruht somit auf einer engen sozialen und ökonomischen Verflechtung. Zudem bieten sie denen, welche nur wenig Vieh haben, eine einfache Möglichkeit, ohne große eigene Investitionen an diesen Ritualen zu partizipieren.

Die Vorbereitungen für die Feier beginnen einige Wochen vorher. Die Gäste werden benachrichtigt. Auf den Märkten der Umgebung werden wichtige Zutaten, wie Räucherharz, getrocknete Nelkenblüten und Schnaps besorgt. In der letzten Woche werden von der Hausherrin zwei Sorten Maisbier zubereitet. Zudem mahlt sie je drei Kolben von schwarzem (*kulikuta*) und weißem (*paraqay*) Mais (Abb. 34). Am Abend vor der Feier hält der Hausherr mit dem ältesten Sohn eine kleine Nachtwache vor dem Ritualbündel. Man ordnet die Zutaten, beräuchert es und bringt Trankopfer dar.

Am frühen Morgen des angesetzten Tages intensivieren sich die Vorbereitungen.

Schon vor dem Morgengrauen ist die Familie auf den Beinen. Die Kinder suchen in den niedrigen *t'olo*-Büschen eines nahegelegenen Berges die dort verpuppten Schmetterlingslarven (*tawi*). Sie lassen sich nur in dieser Jahreszeit finden und werden Teil des Festessens sein. Die Frauen bereiten es gemeinsam vor. Es darf wegen des bevorstehen-

800 Am Freitag und Mittwoch werden in der Regel keine Rituale ausgerichtet. Sie gelten als Unglückstage, da an ihnen Christus gekreuzigt beziehungsweise verraten wurde. Als besonders geeignet sieht man die ersten Tage des Monats an.

801 Motorisierung, Viehdiebstähle und Armut der Bürgerkriegszeit haben die Pferdezucht minimiert. Zudem versuchen Entwicklungsdienste sie zu verdrängen, da sie große Weideflächen in Anspruch nimmt, welche mit Rindern und Schafen effizienter genutzt werden können.



Abb. 34 Zubereitung des  
Maismehls.

den Rituals weder Zwiebeln, noch Chili oder andere Gewürze enthalten, welche scharf schmecken oder riechen.

Von Américo und seinen Söhnen wird inzwischen das Vieh zusammengetrieben und zum Hof gebracht. Die Pferde werden direkt auf den umfriedeten Hof (*waraya*) getrieben und in Dreiergruppen geordnet in einer Reihe angebunden.

Ungleiche Paare (*paris chullan*) bringen generell Glück. Im vorliegenden Fall, so heißt es, symbolisieren die drei Tiere ein Paar mit Nachwuchs. Die jungen Pferde, welche später ein Brandzeichen erhalten werden, kommen an den Anfang der Reihe. Dort werden sie direkt an den Opferstein des Hofes (*ramadero watana*) gefesselt (Abb. 35). Der Stein ist in besonderer Weise mit den Pferden verbunden. Man glaubt, er habe die Gestalt eines Pferdekopfes.<sup>802</sup>

Als der Besuch eintrifft, wird er herzlich begrüßt, ins Haus gebeten und bewirtet. Sobald alle eingetroffen sind, wird die Mahlzeit serviert. Es gibt Eintopf (*caldo de moraya*) mit Ei und Frischkäse. Dazu werden frische Trockenkartoffeln (*q'achu ch'uñu*) mit den gerösteten Schmetterlingslarven (*tawi*) gereicht. Diesem Mahl wird eine tiefere Bedeutung zugesprochen. Die Larven werden ausdrücklich mit den Parasiten des Viehs gleichgesetzt. Indem man sie isst, befreit man das Vieh symbolisch von dieser Plage.

802 Für die Rinder gibt es gesonderte Opfersteine. Auch sie gleichen oft von der Form den mit ihnen verbundenen Tieren (siehe Abb. 49).



Abb. 35 Ordnung der Pferde am Opferstein.

Auffällig ist, dass die alltägliche Bezeichnung der Pferde tabu ist. Sie dürfen an diesem Tag nur als *castaño* (wörtlich: Kastanie) angesprochen werden.<sup>803</sup> Sonst bekommt man ein Kleidungsstück weggenommen, welches später ausgelöst werden muss. Auch für den Mais nutzt man rituelle Namen. Weißer Mais wird etwa Silberschweif (*qolque parway*), gelber Mais Goldschweif (*qori parway*) und dunkler Mais Schwarzscheif (*yana parway*) genannt.

### 5.3.2 *Punchaw misa*: Die morgendliche Opfermesse

Nach dem Essen begeben sich die Männer für die einleitende Opfermesse auf den Hof. Vor den Pferden breitet der Hausherr (*patrón*) Américo eine Decke aus Alpacawolle aus. Sie wird als Opfertisch dienen und ist zum Sonnenaufgang hin ausgerichtet. Rechts von ihr wird das Ritualbündel mit dem Brandeisen, einer Viehglöcke, Messer und den weiteren Utensilien der Pferdewirtschaft, wie Lassos, Zügeln und so weiter angeordnet. In die Mitte, zwischen den Tieren und der Opferdecke, werden vier *queros*, das heißt zeremonielle Holzbecher und zwei Krüge mit zwei Arten Chicha gestellt. Daneben wird auf einem flachen Stein ein Feuer aus getrocknetem Dung entzündet. Dorthinein wirft

<sup>803</sup> Der rituelle Namen für Maultiere ist *rejua*, für Rinder *taño*, für Schafe *chita* und für Ziegen *choqueasta*, das heißt Goldhorn.



Abb. 36 Einleitendes Gebet zur Morgen Sonne.

man getrocknetes Kopalharz (*incienso*) und wilde Myrrhe (*p'aika*). Diese grasartige Pflanze wächst nur an wasserreichen Standorten und hat einen süßlichen Duft. Der entstehende Rauch umhüllt die Tiere, wie auch die Menschen, welche sich für das Ritual um die Opferdecke versammelt haben.

Nun eröffnet Américo das Ritual mit einem Gebet an Vater Morgensonne, Santiago, die Heilige Jungfrau sowie die heiligen Berge und bittet sie um Erlaubnis für die Messe: „Taitacha inti punchawman, Taitacha Santiago, permisu, Santa Virgen, Apukuna, permisu“. Dafür kniet er, mit gefalteten Händen und Blick Richtung Sonnenaufgang vor der Opferdecke (Abb. 36). Américo streut Kopalharz in das Feuer, reibt sich mit dem Rauch ab und trinkt Maisbier. Im Anschluss sind die anderen Teilnehmer an der Reihe. Dann verteilt Américo Koka an alle. Sie muss wie immer mit beiden aneinander gelegten Händen empfangen werden. Gemeinsam wird gekaut.

Nach diesem Auftakt wird von Américo das Opfer (*alcanzo* von *alcanzar*, das heißt anbieten oder zureichen) zubereitet. Maisstrohhülsen bilden die goldenen Teller (*golqe plato*), auf denen die Zutaten für die verschiedenen Mächte deponiert werden.

Zuerst erhält Gott als oberste Autorität. Für ihn werden von links beginnend drei ‚Teller‘ an den zentralen oberen Rand der Opferdecke gelegt und mit getrockneten Blüten weißer Nelken und Kopalharz gefüllt.





Abb. 37 Libation nach hinten für den Linken Santiago.

Darunter erhält der Rechte Santiago in ebendieser Weise eine Reihe von 12 Maishülsen. Nach ihm folgt, allerdings von rechts nach links gelegt, eine weitere Reihe von 12 ‚Tellern‘ für den Linken Santiago. Hier werden allerdings rote Nelkenblüten zugegeben und kein Kopalharz sondern wilde Myrre benutzt.

Zur Segnung des Opfers wird Muschelstaub (*llampu*) darüber geraspelt. Dafür reibt man mit einer Feuersteinklinge an einer Muschelschale.

Währenddessen werden litaneiartig Gebete und Einladungen für den jeweiligen Adressaten gesprochen: „Begleite mich beim Opfer für Vater Santiago, stoßen wir auf Vater Santiago an, bieten wir Vater Santiago an!“<sup>804</sup> Schließlich hält Américo drei unversehrte Kokablätter (*koka kintu*) zum Gruß in die Richtung der angesprochenen Mächte (*k’intar*). In gleicher Weise bringt er Trankopfer und Weihrauch dar. Mit beiden Händen

804 Américo Piñares, Aqopata 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxxvi).



Abb. 38 Läuten der Viehlocke.

führt er den Rauch in Richtung des mit der jeweils angesprochenen Macht verbundenen Ortes. Gott ist mit dem Osten assoziiert, für den Rechten Santiago schaut man nach Patawasi. Die Gaben für den Linken Santiago werden über die Schulter nach hinten gerichtet (Abb. 37). Es ist verboten im Ritual nach hinten, das heißt Richtung Westen zu blicken.

Zum Anschluss wird das Opfer von allen Anwesenden der Reihe nach gesegnet. Angefangen mit den Hausherrn wird erneut Maisbier und Wein über den Altar gegossen und getrunken. Dies geschieht sehr formal. Paarweise nimmt man vor der Decke Aufstellung. Ein Helfer (*servicio*) bringt die beiden Trinkbecher. Zwischen sie ist eine weiße, mit Kokablättern gefüllte Stoffserviette (*unkuña*) geklemmt, welche den direkten Kontakt verhindert. Zunächst empfängt die Person rechts der Decke beide Trinkbecher. Sie muss ihrem Gegenüber, dem sogenannten Zeugen (*testigo*) den kleineren Becher übergeben. Bevor man austrinkt, wird etwas vom Getränk über dem Opfer und an den vier Ecken des Altars vergossen. Zugleich wird eine Viehlocke geläutet, die dem jüngsten Pferd um den Hals gebunden wurde (Abb. 38).

Nachdem nun das Opfer für Gott und die Heiligen angerichtet ist, kommen untergeordnete Mächte, wie Berge, Bergseen und Weiden, an die Reihe. Américo zieht auf der unteren Hälfte der Altardecke zwei senkrechte Linien aus Maismehl. Für die obere Linie benutzt er weißes Maismehl, für die untere Linie Mehl von schwarzem Mais. Oberhalb der ersten Linie, zwischen den Linien und unter ihnen werden nun in einer Reihe neun kleine Haufen aus jeweils drei weißen Maiskörnern geformt. Als letztes wird auf der rechten Seite unter die letzte Reihe noch ein einzelner Haufen gelegt. Alle Haufen werden in der Folge um jeweils drei gelbe und dann drei schwarze Maiskörner ergänzt. Dabei kniet der Patron zentral vor der Opferdecke und segnet immer drei Maiskörner einer Farbe. Dreimal werden die Körner geküsst, angehaucht und dann zum Himmel gehoben. Auch die anderen Teilnehmer müssen jeweils drei Maiskörner segnen, die ihnen



von Américo gereicht werden. Dazu heißt es: „Jeder muss einen eigenen Einsatz zum Opfer beitragen, um seinen Willen und Glauben zu zeigen.“<sup>805</sup> Das Prozedere wiederholt sich mit drei aneinandergelegten Kokablättern, welche jedem Haufen hinzugefügt werden. Auf jedes kommt noch eine Prise Mehl von weißem und schwarzem Mais. Sodann wird über die komplettierten Reihen Muschelstaub geraspelt. Dazu spricht Américo Gebete für den Mächtigen (*apu*), dem das jeweilige Opfer gewidmet ist. An erster Stelle stehen wichtige, überlokale Berge, wie der *Apu Mallmanya* (an der Grenze zu Grau), der *Apu Sabricalla* (bei Tambobamba) und der *Apu Ccaqya Marca* (an der Grenze zu Mara). Dann werden untergeordnete Berge und Felsen unweit des Hauses genannt. Im nächsten Schritt werden mächtige Bergseen der Umgebung, wie die *Mamacha Qocha Pistoro*, *Ccocha Despensa*, *Patacocha*, *Cochasasa* und *Centococha*, angesprochen (sie befinden sich alle im oberen Teil des Distrikts). Weiterhin zählt man die Weidegründe, wie *Santa Virgen Pata Pampa*, *Santa Virgen Yana Orqo* oder *Virgen Santa Paloma* auf, auf welchen die Tiere des Hofes häufig grasen. Sie werden als Jungfrauen (*virgenes*) bezeichnet, da es sich um unkultivierte Erde handelt. Erneut wird von allen auf das Opfer getrunken und die Glocke geläutet (Abb. 39).

Bevor der letzte Teil des Opfers beginnt, gibt es eine Pause (*samay*). Ungezwungen setzt man sich zusammen, trinkt und kaut Koka. Jetzt folgt die ‚Befragung‘ (*tapúkuy*). Den Teilnehmern werden von Américo Rätselfragen gestellt, die ihre rituelle Kompetenz prüfen.

Beispielsweise: „Welches Maul hat das Brustfett des Alpaka gefressen?“ Die Antwort lautet: „Der Schnabel des Kondors vom Berg Wayllani hat es gegessen.“ Ebenso heißt es: „Von wo kommt die Goldfolie (*gori libro*)?“ – „Aus Arequipa kommt sie auf dem Pferderücken!“<sup>806</sup> Auf diese Weise werden die rituellen Zutaten und ihre Herkunft abgefragt. Es ist ein heiteres Geschehen. Die Fragen sind standardisiert und so sind auch die Antworten den Teilnehmern meist bekannt. Wer die Antwort nicht weiß oder falsch antwortet, dem wird ein Kleidungsstück aufgeschlitzt.

Zum Abschluss der Runde wird es wieder formaler. In Paaren nimmt man bei den Pferden Aufstellung und trinkt auf das Wohl der Tiere. Der Becher muss jeweils auf einen Zug geleert werden, damit auch den Pferden nie der Atem fehlt.

Das abschließende Opfer ist dem Opferstein des Hofes (*ramadero*), einem vertikal im Hof eingegrabenen Stein, gewidmet. Américo knetet aus Brustfett vom Alpaka (*pecho wira*) und weißem Maismehl eine teigartige Masse. Aus dieser wird sorgfältig ein Pferd modelliert (Abb. 40).

Schwanz und Ohren bilden drei unversehrte Kokablätter (das heißt ein *koka kintu*). Die Augen werden mit durchbohrten Muschelperlen (*chiuchi piñi*) angedeutet. Mähne

805 Information Anastasio Huanacu, Aqopata 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xxxvii).

806 Information Américo Piñares, Aqopata 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang xxxviii).



Abb. 39 Bereitung des Opfers und Begießung der Pferde.



Abb. 40 Opferpferdchen aus Brustfett.

und Sattel stilisiert man mit Gold- und Silberfolie (*qori libro* – *qolqelibro*, das heißt goldenes und silbernes Buch). Als Packtaschen werden drei Kokasamen (*koka ruro*) verwendet. Dieses Pferd wird durch Libationen und Anhauchungen gesegnet und auf die rechte Seite der Opferdecke in eine Maisstrohhülle gestellt (Abb. 41). Dann wird auf identische Weise ein Zweites geformt, zu dessen Herstellung jedoch Mehl von schwarzem Mais



Abb. 41 Segnung des  
Opferpferdchens.

und dunkle Senfkörner benutzt werden. Dieses stellt man auf die linke Seite des Altars. Zum Abschluss wird wieder getrunken und die Glocke geläutet.

Nun wird die Verbrennung des vervollständigten Opfers vorbereitet. Jetzt müssen auch die Frauen dazu kommen. Das Feuer aus getrocknetem Dung wird neu angefacht. Dann sammelt Américo zuerst den oberen Teil des Altars, das Opfer für Gott und die Santiagos, ein und trägt sie sorgsam zum Feuer.

Dort kniet er, gemeinsam mit der Hausherrin andächtig Richtung Sonnenaufgang nieder (Abb. 42). Beide gießen Maisbier und Zuckerrohrschnaps vor das Feuer und besprengen es. Zuerst trinkt dann der Patron, dann die Patronin ohne abzusetzen. Von einem Helfer wird die Viehlocke geläutet. Zu ihrem Klang wirft Américo das Opfer in die Flammen und raspelt während der Verbrennung Muschelstaub darüber. Aufmerksam lauscht man, ob der Mais des Opfers mindestens dreimal knackt. Das bedeutet, dass die Mächtigen die Gabe angenommen haben. Geschieht dies nicht, wird Mais zugegeben oder notfalls das gesamte Opfer wiederholt.



Abb. 42 Verbrennung des Opfers.

Nachdem das Opfer vollständig verbrannt ist, zeichnet der Patron mit der gestreckten Hand ein Kreuz in die Asche zur Rechten des Opferfeuers. Aus dem Kreuzungspunkt und den vier durch das Kreuz gebildeten Bereichen nimmt er je eine Prise, bekreuzigt sich damit vor dem Gesicht und küsst sie. Dabei werden Gebete an die Mutter Erde (*pacha mama*) gerichtet. Die Hausherrin wiederholt das Prozedere zur Linken. Vom Ehepaar zusammen werden Libationen dargebracht und getrunken, bevor wiederum paarweise, auch die anderen Teilnehmer an die Reihe kommen.

Zum Abschluss dieser Sequenz zieht man sich zur Opferdecke zurück. Es folgt eine kurze Pause. Danach wird der zweite Teil des Opfers, das heißt der untere Teil des Altars für die Berge, Seen und Weiden, auf identische Weise verbrannt und wieder pausiert.

Jetzt sind nur noch die aus Mehl und Fett modellierten Pferdefiguren für den Opferstein des Hofes übrig. Sie werden nicht verbrannt, sondern vergraben. Dafür wird direkt neben dem Opferstein ein Loch freigelegt. Diese sogenannte *caja* (Tresor) ist mit einem flachen Stein abgedeckt. Nur der Hausherr darf sie öffnen. Man erzählt von Kindern, welche verstarben, weil sie es unerlaubt taten. Bevor Américo das Loch reinigt, wird es mit weißem Maismehl bestäubt.

Dann legt zunächst Américo drei Kokablätter hinein. Darauf stellt er das Pferdchen von der rechten Seite des Opfertisches. Darüber raspelt er Muschelstaub.

Nun wird das Opfer mit Maisbier und Zuckerrohrschnaps begossen und auf sein Wohl getrunken. Von der Hausherrin wird nun in gleicher Weise das linke Pferdchen, hergestellt mit dem Mehl vom schwarzen Mais, deponiert. Patron und Patronin knien gemeinsam vor dem Opferstein nieder und begießen ihn mit Maisbier (Abb. 43). Als Ehepaar symbolisieren sie das Wohlergehen und die Fruchtbarkeit des Hofes.



Abb. 43 Libation beim Opferstein.

Danach folgen alle anderen Anwesenden der Reihe nach. Während man den Stein begießt, wünscht man das Vieh „zu Zehnen, zu Hunderten, zu Tausenden“ (*Hukninpichu, pachakninpichu, waranganpichu!*) zum Hof. Die Anderen antworten bestärkend mit: „Es [das Vieh, A.S.] komme, es komme, es komme!“ (*Hampuchun, hampuchun, hampuchun!*). Nach dieser Sequenz wird das Loch sorgfältig mit dem Deckstein verschlossen und dieser mit festgestampfter Erde bedeckt. Das Opfer ist abgeschlossen.

### 5.3.3 *Machu Chuyay, Guapo und Marca*

Nun beginnt die rituelle Säuberung (*machu chuyay*) und Markierung (*marca*) der Pferde. Männer und Frauen ordnen sich gemeinsam um die Opferdecke. Auf sie legt man das Ritualmesser und das Brandeisen (*golque testigo*, das heißt silberner Zeuge). Schneide und Lettern müssen zum Vieh zeigen. Beide Objekte werden nun begossen und beräuchert.

Im rauchenden Feuer wird das Brandeisen zum Glühen gebracht. Während es sich erhitzt, werden die Tiere ‚verschönert‘. Dafür richtet man sie Richtung Sonnenaufgang und verhüllt ihnen die Augen mit einer Decke. Zuerst stutzt der Patron den Schweif





Abb. 44 Schur der Pferde.



Abb. 45 Anhauchung der Schweifhaare.

und die Mähne (Abb. 44). Von letzterer bleibt nur eine Locke in Sattelnähe, an der man sich beim sattellosen Reiten festhalten kann. Schließlich werden die Ohren freigeschnitten und anderer Wildwuchs gekürzt. Nötigenfalls werden kleine Auswüchse am Maul (*qawa*) entfernt.<sup>807</sup>

Bei älteren Tieren dient die Schur ausdrücklich der Verjüngung. Es wird lachend darauf verwiesen, dass bei den Indígenas nur den Alten ein Bart wächst. Jüngeren Pferden, die das erste Mal geschoren werden, schneidet Americo den Schweif komplett ab. Das ist eine ausdrückliche Entsprechung zum ersten Haarschnitt (*corte de pelo*), bei dem in den Anden die kleinen Kinder in ihrer ersten Feier ‚offiziell‘ in die Großfamilie aufgenommen und den Freunden und Nachbarn vorgestellt werden.

Es gibt jedoch auch einen magischen Zweck. Schweifhaare jedes Tieres werden ‚für immer‘ zusammen mit Koka im Ritualbündel verwahrt. Damit sind die Pferde auf magische Weise an den Hof gebunden. Die Haare gelten als Sitz des *ánimo*, der Lebenskraft der Pferde. Im Ritual repräsentieren sie ein Tier in seiner Gesamtheit. Daher darf man nicht ein Haar fallen lassen, da sonst das entsprechende Tiere verloren gehe, oder sterbe. Die Haare dürfen nicht mit der Hand, sondern nur mit der Kokatasche (*chuspa*) angefasst

807 Bei der Kennzeichnung von Stieren wird auch der Kehlsack (*wallk'u*) vertikal eingeritzt, um ihre Männlichkeit zu betonen.



Abb. 46 Libation mit einer stiergestaltigen Opfervase (*urpu ylla*) über den Schweifhaaren.

werden. Man haucht sie an, legt sie auf den Altar und beräuchert sie (Abb. 45). Dann wird aus dem Ritualbündel eine viehförmige Opfervase (*urpu ylla*) geholt. Sie zeigt auf dem Rücken eine Höhlung, die als Bergsee (*ccocha*) bezeichnet wird. Aus ihr müssen alle Teilnehmer der Reihe nach trinken und die Schweifhaare begießen (Abb. 46). Auch dabei wird die Glocke geläutet.

Früher wurde nach dem Abschluss dieser Sequenz das sogenannte *Guapo* (Hübscher oder Galan) für die tüchtigsten Tiere der Herde gefeiert. In einigen Familien bekamen die Zuchthengste dafür eine Kette mit Limonen (*wallqa*) als Ausdruck der Fruchtbarkeit umgehängt. Andere schmückten sie zudem mit der *pacha hakima*, einer gewebten Brustdecke (vgl. Abb. 47). Außerdem wurde ihnen die Viehglocke (*chaklan*) als Abzeichen der Leittiere umgebunden. Die Hengste wurden dann zusammen mit einer Stute mit einem Lasso umwunden. Dadurch begannen sie unruhig zu tänzeln. So glaubte man den Tieren Festtagslaune zu vermitteln. Zudem wurde der wiegende Tanz mit den rhythmischen Bewegungen der Tiere bei der Paarung (*saphsay*) verglichen. Zum Rhythmus schlugen die Frauen eine kleine Trommel (*tinya*) und sangen. Die Männer schrien *Guapo, guapo*, das heißt ‚Hübscher, Hübscher‘.

Heute folgt auf die Säuberung unmittelbar die Kennzeichnung (*marca*) der Fohlen und jungen Pferde, welche noch kein Brandzeichen haben. Das Einfangen mit dem Las-



Abb. 47 *Pacha Hakima* (zeremonielle Brustdecke) mit Viehglocke und Füllhornmotiv.

so übernehmen die Jugendlichen, während ihr Erfolg und Vorgehen von den Männern kritisch beobachtet und kommentiert wird. Die Gefangenen werden vor den Opferstein gezogen und dort umgeworfen. Der Hausherr brennt auf der rechten Wange und dem rechten Hinterteil seine Lettern ein (Abb. 48). Der aufsteigende Qualm soll den Opferstein einhüllen. Die Brandstelle begießt man mit Maisbier.

Zugleich mit dieser Taufe gibt man dem Pferd seinen Namen. Wenn man das gebrannte Tier frei lässt, stoßen die Männer schrille Freudenschreie aus und feuern es an, während es sich in der Herde versteckt.

Ist diese Arbeit abgeschlossen, wird das Brandeisen in vertikaler Position vor die Altardecke gestellt. Um sie herum ordnen sich die Männer im Kreis (Abb. 49). Aus der Stoffserviette (*ukuña*), welche im Opfer zwischen die Trinkbecher gelegt wurde, wird nun die Koka verteilt und gemeinsam gekaut. Dann wird sie mit frischen Kokablättern gefüllt und um den Griff des Brandeisens gebunden. Paarweise trinkt man dem Brandeisen zu. Alle sind inzwischen recht angetrunken und die Stimmung, welche schon nach dem Opferritual auflockert, erreicht nach der abgeschlossenen Arbeit ihren Höhepunkt.

Jetzt folgt der rituelle Austrieb der Pferde. Der Hausherr wickelt dafür das Brandeisen in ein Tragetuch (*Illiclla*) ein und lädt es der Hausherrin auf. Eigentlich müsste er nun selbst das Lasso auf den Rücken nehmen. Jedoch will er einen Sohn auszeichnen und bindet es diesem stattdessen um. Beide, Sohn und Mutter, geben sich die Hand und stimmen Hirtenlieder an, die von der Viehzucht und auch vom Santiago handeln.<sup>808</sup>

So tanzen sie den Pferden hinterher und treiben sie auf diese Weise vom Hof (Abb. 50). Zwei Söhne der Familie erwarten die flüchtenden Tiere auf beiden Seiten des Ausgangs und besprengen sie aus den Trinkbechern mit Maisbier, in welches die Asche

808 Siehe Anhang. xxxix.





Abb. 48 Kennzeichnung mit dem Brandeisen.

des Opfers gemischt ist. Auf diese Art nehmen die Pferde es mit auf ihre Weide.<sup>809</sup> Bei der Rückkehr auf den Hof wird das Tänzerpaar ausgiebig mit Maisbier bewirtet, bevor auch den Anderen gereicht wird.

#### 5.3.4 Reiterspiele und die Karawane der glücklichen Händler

Zwei Söhne der Familie übernehmen es nun, die Tiere auf eine nahegelegene Koppel zu treiben. Dabei repräsentieren sie *arrieros*, jene Viehtreiber und Händler, welche mit ihren Karawanen in wochenlangen Reisen die benötigten Güter an der Küste von Arequipa oder in Cuzco einhandelten. Der jüngere Bruder mit dem Pferd, welches als Leittier die rituelle Glocke um den Hals trägt, stellt den Patron dar. Der ältere Bruder mimt den Peon. Sie bereiten ihre Tiere übertrieben aufwendig für die ‚Reise‘ vor und werden nach mehreren Ehrenrunden von den Zurückbleibenden ausgiebig verabschiedet. Schließlich galoppieren sie davon. Auf dem Rückweg sammeln sie einige Pflanzen, Steine und

<sup>809</sup> Dazu wird erklärt: „Es ist, als wenn man die Weide selbst begießen würde“.



Abb. 49 Umtrunk und Libation am Brandeisen.



Abb. 50 Austrieb der Pferde.

Zweige in ihre Satteltaschen. So kommen sie schließlich freudig jubelnd auf den Hof zurück (Abb. 51).

Die Familie empfängt sie überschwänglich, als wenn sie tatsächlich von langer Reise zurückgekehrt wären. Die Jungen werden über alle Einzelheiten ihrer Reise befragt und bewirtet. Stolz zeigen sie die mitgebrachten Güter und schütten den Großteil der ‚Feigen‘, ‚Brote‘, des ‚Salzes‘ und so weiter in die aufgehaltene Rockschöße von Mutter und



Abb. 51 Rückkehr auf den Hof.

Abb. 52 Verteilung der  
„Handelsware“

Großmutter, bevor auch die anderen Teilnehmer ein Mitbringsel erhalten (Abb. 52). Im Gegenzug werden sie reichlich bewirtet.

Erst danach werden die Pferde abgesattelt und zum Schluss auch die rituelle Glocke abgebunden. Sie wird dem Vater, das heißt dem Patron überreicht. Der lässt sie zum letzten Mal klingen und verstaut sie dann im Ritualbündel, welches anschließend im Haus verstaut wird. Damit enden die Rituale.

Der Hausherr bedankt sich überschwänglich bei den Teilnehmern. Unter gegenseitigen Zuneigungsbekundungen folgt ein weiterer Umtrunk. In der Euphorie verschenkt der Patron seinen besten Hut und Poncho. Vor allen Anwesenden erhalten ein Sohn und eine Tochter je ein Fohlen. Diese Gabe, das sogenannte *soñay chasayki*, ist nicht nur eine Anerkennung und Motivation, sondern dient auch dazu ihr Glück zu testen. Vielleicht





Abb. 53 Reitkunst am Opferstein.

sind sie Pferdeherzen (*caballo songokuna*), also solche, die die Tiere aus tiefstem Herzen lieben und welche deshalb mit außergewöhnlichen Zuchterfolgen belohnt werden. Falls die Tiere nicht gedeihen, gilt dies als schlechtes Omen und wird schnell auf mangelnde Zuwendung zurückgeführt. Wegen dieses Zeichencharakters werden diese Tiere von den Kindern besonders gehütet. Sie bilden den Grundstock für die eigene Herde. Die Tiere werden den Gästen vorgeführt und begutachtet. Man beglückwünscht die Kinder und ermahnt sie, sich gut um die Tiere zu kümmern und ihren Eltern immer zu danken.

Einer der Söhne erhält den Auftrag, die besten Pferde des Hauses zurück von der nahen Weide zu holen. Die Männer zeigen nun ihre Reitkunst und besteigen die Tiere.<sup>810</sup> Gekonnt lassen sie sie vor dem Opferstein ‚tanzen‘ und sich aufbäumen (Abb. 53). „Los hacemos saldar“, wir bringen sie zum Grüßen, erklärt man dazu.

810 Dies muss wie immer von rechts geschehen. Zudem wird das Pferd, wie vor langen Reisen üblich, nach Sonnenaufgang ausgerichtet.



Abb. 54 Die Frauen essen für sich.

Als Ehrenbezeugung dürfen auch die Jungen die Pferde probieren. Nach dieser letzten Anstrengung gehen die restlichen Getränke durch die Runde. Das Abendessen wird Männern und Frauen getrennt gereicht (Abb. 54). Man erzählt Neuigkeiten und tauscht Erinnerungen aus.

Inzwischen ist es dunkel geworden und die Gäste treten nach herzlicher Verabschiedung und beladen mit Lebensmitteln und anderen Geschenken den Heimweg an.

### 5.3.5 *Tutamisa*. Der nächtliche Opfertisch

In der folgenden Nacht wird eine abschließende nächtliche Opferdecke ausgerichtet. Sie ist den steinernen Amuletten (*yllas*) der Familie gewidmet. Gow und Gow bemerkten dazu: „This is the most secret of rituals and it is almost impossible that outsiders can observe it.“<sup>811</sup> Tatsächlich ist es ein äußerst intimes Ritual. Ausgerichtet wird es allein vom Familienvater und seinem Schwiegervater. Es findet im Inneren des Speichers statt, in welchem die Instrumente der Viehhaltung und das Ritualbündel aufbewahrt werden. Die Adressaten bilden mit Santiago und dem Opferstein dieselben Symbole, welche in der gemeinsamen Feier verehrt wurden. Diesmal sind sie jedoch klein und noch deutlicher ins Private gewandt. Statt des Rechten Santiago von Patawasi wird nun in erster Linie der Linke Santiago in Form einer kleinen alabasternen Figur verehrt (Abb. 55).

Sie steht nach Sonnenuntergang ausgerichtet in einer Opferschale (*qocha*, das heißt wörtlich Lagune) in einer Wandnische und ist mit einem Tuch abgedeckt.<sup>812</sup> Zwar gibt

811 D. Gow und R. Gow 1975, 149.

812 Fuenzalida Vollmar 1980, 179, dokumentierte eine Figur des Santiago auf dem Opfertisch der Viehrituale, dort repräsentierte er die Berggötter als Patro-

ne des Viehs; Arroyo Aguilar 2008, 127, beschreibt ein Bild des Santiago auf dem Opfertisch, gibt aber keine Erklärung.



Abb. 55 Linker Santiago aus Alabaster in einer Opferschale, mit Opferspeise und Getränk. Der Santiago schwingt eine Steinschleuder und reitet über einen Totenkopf.



Abb. 56 *Cabildu ylla* (alabasterne Miniatur des Gehöfts).

es auf der gegenüberliegenden Seite auch eine Nische für den Rechten Santiago. Sie enthält jedoch kein Abbild des Heiligen.

Der zentrale Opferstein des Hofes wird durch die sogenannte *cabildu ylla* repräsentiert (Abb. 56). Sie ist ebenfalls aus Alabaster und stellt das Gehöft dar, welches an zwei Seiten von Vieh umgeben ist. In der Mitte, das heißt im Zentrum des Hofes, ist der Opferstein selbst erkennbar. In ihm kreuzen sich die Himmelsrichtungen, markiert durch Linien.

Rösing dokumentierte *cabildu* als zeremonielle Bezeichnung für ein Gehöft und für die heiligen Orte in ihrer Gesamtheit.<sup>813</sup> Dies passt insofern, als *cabildo* im kolonialen Spanisch eine Versammlung von politischen Entscheidungsträgern bezeichnete. Die *cabildu ylla* wird im Haus in einem Loch bei der Herdstelle aufbewahrt. Zum Anlass des Rituals wird sie jedoch herausgenommen und zum Santiago gestellt.

Vor dessen Nische wird nun eine Opferdecke für die dunklen Mächte (*tuta misa*) ausgelegt. Sie ist nicht nach Osten, sondern Richtung Sonnenuntergang ausgerichtet. Im Prinzip handelt es sich ansonsten um eine Wiederholung des morgendlichen Opfers. Allerdings kommt ein anderes Ritualbündel zur Anwendung (Abb. 57). Es enthält komplexeres Ritualgerät, welches auf der morgendlichen Opferdecke nicht vorkam, wie Adlerfedern und Krallen, Pfoten des Puma und Hufen vom Vikuña.

Auch die Zutaten weichen ab. Das Maismehl wird nun nicht mit Fett, sondern mit Wasser vermischt und zu Kugeln geformt (*qonoq*). Neben den vegetarischen Gaben werden noch vier Meerschweinchen geschlachtet. Zuerst streichen die Ritualisten mit den noch lebenden Tieren über die *yllas*. Anschließend wird mit den Zähnen der Hals aufgerissen. Das herausspritzende Blut wird über die *yllas*, die Maisteigbällchen und

813 Rösing 2008, 360–361.



Abb. 57 Nächtliches  
Ritualbündel.

die Opferteller aus Maisstroh gesprenkelt. Schnell bläst man in die Nüstern der Meer-schweinchen.

So wird die Lunge aufgebläht und hebt das Herz heraus (Abb. 58). Der Helfer hat Maismehl und Muschelstaub darüber zu stäuben. Das Herz muss noch mindestens drei Mal schlagen, damit das Opfer als angenommen gilt. Die entfaltete Lunge wird auf Fle-cken untersucht. Sie muss makellos sein.<sup>814</sup> Sonst müsste man ein weiteres Opfer anbie-ten und dabei „mehr Beharrlichkeit, mehr Willen und Kraft einsetzen.“<sup>815</sup>

814 Solche Organbeschauungen sind bereits aus inkai-scher Zeit überliefert. Genauer beschrieben ist ei-ne, welche der Rat des Inkas *Huayna Capac* ausrich-ten ließ: „Und die erste Callpa zeigte, dass es Ninan Cuyochi nicht gut ergehen werde. Darauf öffneten sie ein zweites Lama, zogen die Lunge heraus und betrachteten bestimmte Venen. Da sahen sie, dass es auch Huascar schlecht ergehen werde.“ (Sarmiento de Gamboa 1988 [1572], 165 (Übersetzung A.S.)).

Ähnliche Praktiken sind aus der Kolonialzeit be-kannt: „Sie nahmen dem Tier die Lunge heraus und bliesen in die Luftröhre, um sie zu füllen. Wenn alle Falten verschwanden, war dies ein gutes Zeichen. Wenn nicht, galt dies als schlechtes Omen.“ Polia Meconi 1999, 357 (Übersetzung A.S.).

815 Information Américo Piñares, Aqopata 2009 (Über-setzung A.S., Original vgl. Anhang: xl).





Abb. 58 Untersuchung der Lunge.



Abb. 59 Opfer vor dem Linken Santiago und der *cabildu ylla*.

Nach der Organbeschau begutachtet man auch, ob das Blut auf den Maisstrohhusen bereits geronnen ist. Erst dann werden Lunge und Herz herausgerissen und dem Opfermahl beigelegt. Abschließend wird es mit Maisbier und Schnaps begossen, sowie mit Muschelstaub bepulvert. Dann werden die Maisstrohhusen zugebunden und mit einem Becher Maisbier zu den *yllas* gelegt. Zusätzlich werden einige Maisteigkugeln wie Futter vor den Amuletten aufgereiht (Abb. 59). Der Rest des Opfers wird in einer irdenen Schale verbrannt.



Nachdem ihr Opfermahl derart bereitet ist, werden die *yllas* nun inständig aufgefordert, das Wohlergehen und den Schutz des Viehs der Familie zu sichern. Es soll weder von Viehdieben geraubt, noch von Raubtieren oder Krankheiten dezimiert werden. Dabei berührt man die *yllas* mehrfach mit Pumakrallen und einem Adlerschnabel. Ebenso wird der Lauf des *Vicuña* verwendet: „Damit die Tiere trittsicher sind!“<sup>816</sup> Schließlich versucht man mit Gebeten, Vieh und generellen Wohlstand von erfolgreichen Viehzüchtern in der Nachbarschaft abzuwerben. Litaneiarig heißt es: „Es komme vom Hof der Familie X, es komme vom Hof der Familie Y“. Diese Sequenz wird als magischer Wettstreit mit reichen Viehzüchtern, aber auch ‚ehrgeizigen‘ Nachbarn (*ambiciosos*) beschrieben. Mit allen Tricks, besonderen Zutaten, wie erlesenen Getränken, versucht man, die Rituale der Umgebung zu überbieten und so Vieh und Wohlstand vor allem zum eigenen Hof zu locken.

Zum Abschluss werden alle Elemente des Rituals ‚geschlossen‘, indem man sie mit einem alten Schlüssel berührt. Dies vermeidet die Manipulation durch Dritte und hat den Zweck „jede Hexerei zurückzuweisen“.<sup>817</sup> Nachdem die Asche des Opferfeuers kalt ist, werden die Amulette wieder in ihre Decken gewickelt und sorgsam verwahrt.

Dann gehen die Männer wieder hinüber ins Wohnhaus zu den Frauen. Dort werden die Meerschweinchen ohne Salz oder andere Gewürze zubereitet und zusammen mit den übrigen Maisteigkugeln gemeinsam verspeist. Dabei darf nicht gekrümelt werden, da sonst Tiere verloren gehen würden. Nach dem Mahl geht man zu Bett.

### 5.3.6 Interpretation

Es ist offensichtlich, dass Santiago in Aqopata nicht als Kirchpatron einer Gemeinde, sondern als Schutzherr eines Gehöftes und insbesondere seiner Pferde verehrt wird. Die Verehrung des Heiligen ist als sogenanntes *t'inkay* gestaltet. *T'inkay* meint als Tätigkeitswort einen Akt, bei welchem zwei getrennte Einheiten, wie etwa Wasserläufe, zusammengeführt oder verbunden werden. Bei Personen wird es für ein intensives Zusammentreffen verwendet.<sup>818</sup> Als Ritual bezeichnet *t'inkay* zumeist ein Trankopfer, bei welchem Maisbier mit Hilfe von Zeige- und Mittelfinger auf die Erde oder in Richtung eines Berges gesprüht wird.

Tatsächlich ist das *Santiaku t'inkay* als Opfer für die beiden Santiagos gestaltet. Zusammen mit anderen mächtigen Wesen werden sie auf dem Gehöft zu einem Festmahl versammelt. Die Feier hat sich insbesondere mit autochthonen Viehritualen verbunden. Praktiken dieser Art werden vermutlich seit vorspanischen, auf jeden Fall aber seit frühkolonialen Zeiten begangen. Eine Prozessakte aus dem Jahr 1697 berichtet von einem

816 Information Américo Piñares, Aqopata 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xli).

817 Information Américo Piñares, Aqopata 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xlii).

818 Yaranga Valderama 1979, 339.

ganz ähnlichen Ritual in der Puna von Llaqua, also wenige Kilometer von Aqopata entfernt.<sup>819</sup> Ein indigener Hirte richtete im Juli eine Opferdecke mit Mais, Coca, Maisbier und Maismehlteig für die Berggötter aus, damit sie ihm bei seiner Arbeit helfen und seine Tiere vermehren.

Rituale gleichen Typs sind ethnologisch fast für das gesamte Hochland Perus bezeugt. Für die zentrale Sierra im Hochtal von Lima ist die rituelle Markierung des Viehs unter dem spanischen Namen *herranza* bekannt.<sup>820</sup> Für den Altiplano berichten von den Berg und Monast von ganz ähnlichen Ritualen.<sup>821</sup> Detaillierte ethnologische Beschreibungen gibt es vor allem für die südlichen Departemente Ayacucho und Huancavelica. Sie sind zum großen Teil im Rahmen eines von Zuidema geleiteten Forschungsprojekts in den 1970ern entstanden.<sup>822</sup> Beschrieben werden Rituale für Kameliden, Rinder und Schafe. Rituale für Pferde wurden bisher nicht dokumentiert.

Augenfällig sind insgesamt die Übereinstimmungen, was die zeitliche Lage der Feier angeht. Sie konzentrieren sich vor allem auf die Monate Juli und August.<sup>823</sup> Einzelne Viehrituale werden kommunal gefeiert.<sup>824</sup> So wird die Markierung von Herden im Besitz der Kirche in *Chuschi* von einer Bruderschaft ausgerichtet, der Aufwand sogar von der Kirche gesponsert.<sup>825</sup> Die überwiegende Mehrheit der Feiern wird jedoch im Familienverband begangen.

Bei der Deutung der Rituale verweisen Ethnographen einerseits auf praktische Funktionen, wie die Markierung und Zählung des Viehs.<sup>826</sup> Zudem handele es sich um die ritualisierte Weitergabe von Vieh. Daher wurden die Rituale auch als Form der Zuchtwahl erklärt.<sup>827</sup> Vor allem aber werden die Rituale als Danksagungen für die Schutzgottheiten des Viehs gedeutet.<sup>828</sup> Dies sind häufig heilige Berge, aber auch Heilige christlicher Herkunft. In der zentralen Sierra fungieren vor allem Erzengel Michael und Johannes der Täufer als Viehpatrone.<sup>829</sup> An ihrem Tag werden entsprechend die Viehrituale begangen. Jedoch sind im Department Junín auch Feiern mit Santiago verbunden.<sup>830</sup> In Ayacucho, vor allem im Tal des Mantaro, werden sie wie in Cotabambas im Anschluss an Santiagos Festtag begangen. Fuenzalida Vollmar bestätigt für Huancavelica ebenfalls den Namen des Santiago als Synonym für die Viehrituale.<sup>831</sup>

Bisher ist nicht zureichend geklärt, warum sich Santiago überregional mit den Viehritualen verbunden hat. Fuenzalida gibt an, dass die Feier nichts als den Namen mit

819 Cusco 1697.

820 Rivera Andía 2003, 29. Laut Andía ist inzwischen auch der nortamerikanische Terminus *rodeo* gebräuchlich.

821 Van den Berg 1989; Monast 1972.

822 Flannery, J. Marcus und Reynolds 1989; Isbell 1985; Palomino Flores 1970; Quispe 1969 und Arroyo Aguilar 1987.

823 Rivera Andía 2003, 59.

824 Quispe 1969, 51.

825 Isbell 1985, 153.

826 Rivera Andía 2003, 29.

827 Flannery, J. Marcus und Reynolds 1989, 211–215.

828 Isbell 1985, 151–163.

829 Rivera Andía 2003, 456.

830 Rivera Andía 2003, 456 Fußnote 6.

831 Fuenzalida Vollmar 1980, 159.

dem Heiligen gemein hätte.<sup>832</sup> Behauptet wurde jedoch auch, dass Santiago im aktuellen Volksglauben die autochtonen Berggötter, die traditionell mit dem Vieh verbunden sind, substituiert habe.<sup>833</sup> Denkbar ist auch, dass Santiagos Verknüpfung mit dem Blitz wirksam geworden ist, vor welchem das Vieh in Schutz genommen werden soll.<sup>834</sup> Im letzten Kapitel wurde zudem gezeigt, dass das Pferdepatronat des Santiago über seine Ikonographie begründet ist. Um seine Funktion in der Feier jedoch umfassender zu verstehen, muss man die Logik der Rituale eingehender analysieren.

### *Der Opfertisch*

Ein wichtiger Teil des *Santiaku t'inkay* besteht in der Ausrichtung von Opfertischen, sogenannten *mesas*. Martínez stellt fest:

Das Ritual der mesa ist vielleicht das wichtigste der Anden. Das zeigt sich durch seine weite Verbreitung. Es ist ein Ritual in sich und wird zu einer großen Vielzahl von Anlässen eingesetzt. Aber häufig ist es auch Teil von anderen Ritualen unterschiedlichen Charakters und verschiedenster Zielsetzung.<sup>835</sup>

Trotz dieser Variationen und regionalen Ausprägungen bleibt das Ritual in seiner Grundform und in seiner Logik erkennbar konstant. Es ist ein Opfermahl für die Götter. Den Zweck bringen Rozas Álvarez und Calderón Carda folgendermaßen auf den Punkt:

Die Mutter Erde und andere Mächte sind Götter, welche ernährt werden müssen, um ihre ‚übernatürliche Kraft‘ zu erneuern. Durch die Opferungen erhalten sie die nötige Stärkung, um die lebenswichtigen Ressourcen (die Äcker, Weiden und Tiere) zum Wohlergehen der Familie zu kontrollieren.<sup>836</sup>

Zu dieser Deutung passt, dass die Opferzutaten von Américo in ihrer Gesamtheit als *kallpa* bezeichnet werden.<sup>837</sup> Der Begriff taucht bereits im ersten Wörterbuch der Kolonialzeit als *fuerza*, also Kraft auf.<sup>838</sup> Er kann je nach Zusammenhang sowohl physische Stärke als auch geistige Tatkraft bezeichnen.<sup>839</sup> In diesem Sinne meint *kallpa* auch *vigor*,

832 Fuenzalida Vollmar 1980, 160.

833 Mujica Pinilla 1996, 214.

834 Huertas Vallejos 2005, 72.

835 Martínez 1987, 11 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xliii).

836 Rozas Álvarez und Calderón Carda 2000, 329 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xliiv).

837 Dieser Gebrauch ist ebenfalls für die Gegend um Cuzco bezeugt (Rozas Álvarez und Calderón Carda 2000, 329).

838 Als Verben erscheinen *callpachini*, das heißt „jemanden mit Kraft ausstatten“, und *callparicuni*: „Wahrsagen, die Innereien oder Lungen eines Tieres oder Vogels beschauen“ (Domingo de Santo Tomás 1951 [1560], 139, 245 (Übersetzung A.S.)). Beide Bedeutungen sind eng miteinander verbunden.

839 Lira 2008, 173.

das heißt den Willen zu Arbeit und Handeln.<sup>840</sup> Der Mut im Krieg wurde ebenfalls als Ausdruck des *kallpa* einer Person gesehen.<sup>841</sup>

Dieses *kallpa* ist nach andiner Konzeption offensichtlich übertragbar. So können es die Götter verteilen oder durch Niederlagen auch gänzlich verlieren.<sup>842</sup> Explizit dienen die Opfer in Aqopata der Übertragung dieser belebenden Kräfte.<sup>843</sup> Américo erklärt: „So bereiten wir ihnen [den Adressaten, A. S.] ihre Kraft.“<sup>844</sup> Die Intention der Stärkung wird an der Art der Opfergaben deutlich sichtbar. Im nächtlichen Ritual werden Blut, Herz und Lunge geopfert. Sie gelten als Sitz der Vitalkraft, denn Puls und Atmung sind Kennzeichen des Lebenden. Noch schlagend muss das Herz geopfert werden. Eine obligatorische Zutat aller Opfer ist Fett. Es sichert zum einen die Verbrennung. Zum anderen ist es in den Anden, mehr noch als Blut, das Symbol des Lebens, steht für Kraft und Gesundheit.<sup>845</sup> Daher saugt der andine Vampir kein Blut sondern Fett.<sup>846</sup> Eine hervorstechende Rolle im Opfer spielen weiterhin Stimulanzien, wie Alkohol und Koka. Ebenso wichtig ist Mais, als Korn, Mehl oder fermentiert. Auch ihm wird starkes *kallpa* zugesprochen, da er nahezu unbegrenzt keimfähig bleibt.

Es wäre jedoch verkürzt, die Funktion des Rituals auf ein Handling des *kallpa* zu reduzieren. Dieses ist nicht in Reinform vorhanden, sondern je nach Träger immer sehr spezifisch konnotiert, das heißt mit weiteren Eigenschaften, sogenannten *virtudes* (das heißt Fähigkeiten oder Tugenden) verkoppelt. Diese werden im Ritual sehr genau berücksichtigt und für spezifische Funktionen eingesetzt. Beispielsweise verwendet man mit Vorliebe Fett vom Alpaka, denn diese Tiere stehen für die Resistenz gegen Kälte. Das Meerschwein symbolisiert die schnelle Reproduktion.

Die den Ritualzutaten zugeschriebenen Wirkungen können sich aus der üblichen Funktion, dem Namen, der Herkunft, der Struktur oder Farbe ergeben. Meist werden die mit ihnen verknüpften Bedeutungen augenfällig, das heißt in besonderer Steigerung und häufig über verschiedene Sinne ausgedrückt. Etwa steht die Muschel (*mullu*) im Ritual für die Feuchtigkeit des Meeres. Ihre Form erinnert zudem an das weibliche Genital und die damit verbundene Fruchtbarkeit. Das Wort *mullu* heißt auch Lebenskraft.<sup>847</sup> Den feinen hellen Muschelstaub (*llampu*), der über die Opfer gerieben wird, assoziiert man mit Sanftheit. Der Begriff *llampu* bezeichnet auch in anderen Kontexten eine Beruhigung des Gemütes oder die Zähmung wilder Tiere.<sup>848</sup>

840 Gonzáles Holguín 1989 [1608], 44.

841 Sánchez Garrafa 2008 2008, 90.

842 Taylor 1987, 16, 25, 27; Salomon und Urioste 1991, 207.

843 Goldammer 1960, 336, definiert Opfer als „ein religiöses Manipulieren mit Leben, um dadurch Leben zu gewinnen, zu erhalten oder zu stärken.“

844 Information Américo Piñares und Anastasio Huancu, Aqopata 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xlv).

845 Platt 1982, 644.

846 Vgl. Kapsoli 1991, 62.

847 Álvarez 1998 [1588], 145.

848 Rivera Andía 2003, 493.

So handelt es sich bei den Ritualzutaten meist um evidente Symbole. Sie sind Träger von Eigenschaften und Kräften, welche das Ritual zu verhandeln sucht. Die Analyse der Symbole und der mit ihnen assoziierten Eigenschaften machen daher häufig die komplexe Logik der Mesarituale und die Kompetenz der Akteure genauer sichtbar.

Dies wird noch klarer, wenn man betrachtet, worauf die rituelle Wirkung gerichtet wird. Etwa sind die Farben auf die Adressaten abgestimmt. Die Opferzutaten für Gott sind immer weiß. An ihn hat man keine spezifischen Anliegen. Er wird lediglich als Kopf der Hierarchie angesprochen. Weiß sind auch die Gaben für den christlich konnotierten Santiago. Der Linke Santiago erhält dagegen roten Mais und rote Nelken. Für ihn gibt es zudem keinen Weihrauch, sondern wilde Myrrhe. Es heißt, als ‚echter‘ Mann könne er lieblichen Duft nicht leiden. Weißer Mais gilt als hochwertige Nahrung und ist meist Bessergestellten vorbehalten. Er wächst nur in tieferen Bereichen, auf guten Böden, ist mit Wärme und Sonne verbunden. Farbiger Mais ist dagegen resistenter, er wächst auch in höheren Lagen.<sup>849</sup> Im Ritual bildet er die Gabe für die autochthonen Götter, die Geister der Berge, Seen und Weiden.

Bei der Widmung werden die Trinksprüche in Richtung der Adressaten gesprochen. In diesem Zusammenhang muss auch die Struktur des Opfertisches einbezogen werden. Er bildet ein „Bild der Welt: die andine Repräsentation der Erde“.<sup>850</sup> Die Stirnseite wird nach Osten und Westen ausgerichtet. Die Seiten der Decke repräsentieren die vier Himmelsrichtungen.<sup>851</sup> Über sie werden die Opfergaben den verschiedenen Adressaten, den mit ihnen verknüpften Richtungen, Räumen und Zeiten zugewiesen. An oberster Stelle und nach Osten kommen die Opfer für Gott und den Rechten Santiago zu liegen. Weiter unten und nach Westen orientiert man die Opfer für den Linken Santiago, die Berge und Seen. Das Pferdchen aus dem Mehl von weißem Mais wird nach rechts gestellt, jenes aus dem Mehl von schwarzem Mais nach links. Dies zeigt, wie systematisch die Zutaten und ihr Arrangement auf die Adressaten abgestimmt werden.

### *Das Vieh und seine Lebenskraft*

Ohne Frage ist die familiäre Santiagofeier nicht primär auf den Heiligen, sondern auf die Pferde ausgerichtet. Er wird als dessen Schutzmacht in Anspruch genommen. In vielen Teilen ist die Feier vor allem als Zusammentreffen mit den Tieren inszeniert. Man setzt

849 Das Mehl von weißem Mais heißt im Ritual *astáwanqa*. Das Adverb bedeutet wörtlich ‚mehr‘, zeigt also in Vergleichen größere Mengen an. Dagegen heißt das Mehl von schwarzem Mais *yínpaqa*, das heißt ‚weniger‘ oder ‚geringer‘.

850 Polia Meconi 1994, 176 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xlv).

851 Vgl. in diesem Zusammenhang Sharon 1978, 42: „Although to date we have no solid ethnohistorical evidence vor the ritual orientation to the four cardinal directions in Peru, we do know that the praxis was central to Indian cosmology and ritual throughout the New World.“

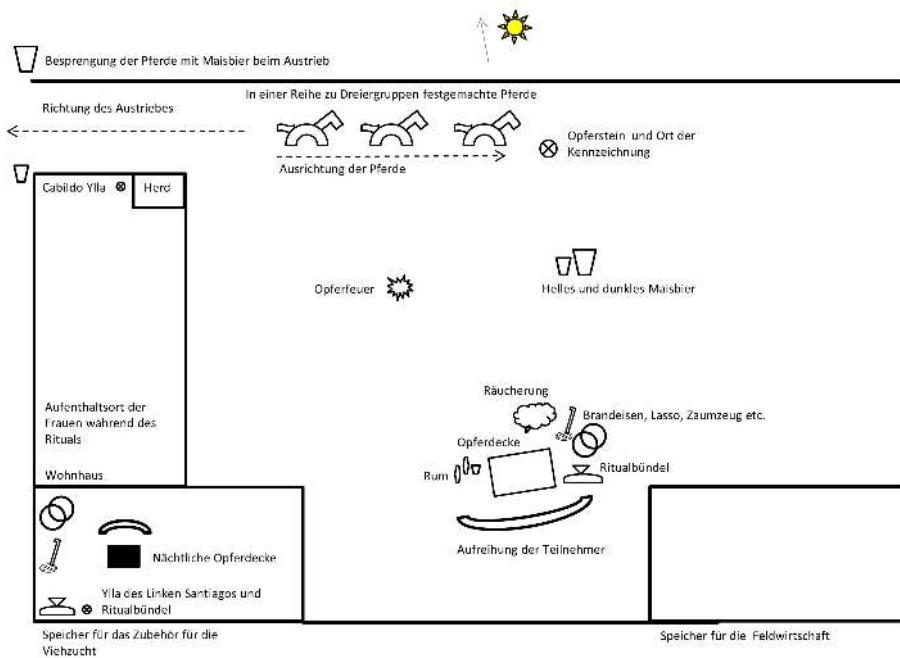


Abb. 60 Rituelle Anordnung auf dem Gehöft in Aqopata.

sich ihnen unmittelbar gegenüber (siehe Abb. 60). Sie werden mit Räucherwerk gereinigt. Man schneidet ihnen die Haare, schmückt sie, gibt ihnen Namen und tauft sie mit Maisbier. So gleicht man sie den Menschen an und zelebriert die Gemeinschaft. Auf alle Arten versucht man, den Tieren Festfreude zu vermitteln. Man redet und prostet ihnen zu. Man singt für sie und ‚tanzt‘ mit ihnen. Die Nervosität aufgrund des Futterentzuges und der Aufregung, wird als Ausgelassenheit interpretiert. Die Santiagofeier ist ihr Fest. Es wird mit einem Geburtstag verglichen.

Die morgendliche Opferdecke wird auf die Tiere orientiert. Die Kraft der Opfer soll den Tieren zu Gute kommen. Ausdrücklich geht es darum, den *ánimu* der Tiere zu beleben. Dabei ist wichtig zu sehen, dass das Wort *ánimu* für die indigenen Ritualiten zwei miteinander verwobene Bedeutungen hat. Zum einen heißt es Mut und Energie. In der grundlegenden Bedeutung bezeichnet es jedoch einen Teil der Seele, welcher erst die Lebenskraft repräsentiert. Ihn versucht man daher auf magische Weise zu kräftigen.

Um dies zu verstehen, muss man sich die andine Konzeption der Seele vergegenwärtigen. Sie weicht deutlich von europäischen Vorstellung ab.<sup>852</sup> Beispielsweise ist die Seele

852 Bereits sehr früh hatten Anthropologen darauf hingewiesen, dass die Seelenkonzeption in außereuro-

päischen Kulturen ganz anders gestaltet sein kann: Lévy-Bruhl 1956 [1927], 206; Lowie 1990 [1952],

im Unterschied zur christlichen Meinung plural verfasst. Dokumentiert sind Vorstellungen von drei oder sogar vier Seelenteilen.<sup>853</sup> Sie werden wahrgenommen als „wrappings or layers with a textile-like nature, one over the other.“<sup>854</sup>

In Cotabambas werden mit *alma* oder *alma mayor* und *ánimu* oder *alma menor* in der Regel nur zwei Seelenteile unterschieden. *Ánimu* und *espiritu* werden meist synonym verwendet. *Alma* (*mayor*) entspricht am ehesten dem christlichen Konzept der Seele. Sie ist von Gott gegeben und kehrt nach dem Tod zu ihm zurück. Sie ist prinzipiell unzerstörbar und ewig. Rituell wird sie daher meist erst nach dem Tod relevant. Dann sind die Hinterbliebenen in Sorge, dass sie sich nicht vom Heim lösen kann oder den Weg ins Jenseits nicht findet. In diesem Fall könnte sie zum Schaden der Überlebenden werden, versuchen ihre Angehörigen und ihren Besitz mit sich zu ziehen. Nach der Beerdigung richtet man deshalb das Ritual des *alma despacho* zu ihrer Verabschiedung und Hilfe aus. Aus Maisteig wird ein Packpferd oder Lama geformt und mit Speise beladen. So glaubt man die Seele auf rituelle Weise gestärkt und für den Weg gerüstet. In manchen Orten wird über einem ausgetrockneten Wasserlauf eine stilisierte Brücke aus der Wurzel des *tumbo*-Baumes errichtet. Sie soll der Seele über reißende Flüsse helfen. Zusätzlich wird mitunter ein schwarzer Hund als Seelenführer erhängt.<sup>855</sup>

Die rituelle Sorge gilt, abseits der Trauerfälle, jedoch eher dem *ánimu*. Während nur die Menschen *alma* haben, findet sich ein *ánimu* bei allen Dingen.<sup>856</sup> In Cotabambas scheint er die Besonderheit des Belebten zu erklären. Etwa schreibt man Feldfrüchten einen *ánimu* zu. Der *ánimu* steht in Verbindung mit deren Substanz und Kraft. Ohne ihn bliebe nur die äußere Erscheinung. In den Speichern legt man daher Stücke von Dachziegeln auf das Korn. Sie beschweren es auf symbolische Weise und binden seinen *ánimu*.<sup>857</sup> Beim Transport der Ernte hängt man den Lasttieren Glocken um: „mit dem Ziel, während der Reise den Geist der Produkte oder *ajayu* zu sich zu rufen. Dann würden sie nicht so schnell verbraucht.“<sup>858</sup> Ähnliches berichtet Ricard Lanata: Ohne den *ánimu* „werden die Produkte zu schnell verbraucht, nach einem Augenblick schon bleibt nichts mehr. [...] Wenn sie jedoch noch ihren *ánimu* haben, dann reichen sie für lange Zeit. Man isst, aber es bleibt über.“<sup>859</sup>

105–111. Einen rezenten Überblick bieten Figle und Klein 2002.

853 Fernández Juárez 2004, 279–282, berichtet von drei Seelenteilen, Arnold und Yapita 2006, 112, identifizieren vier.

854 Arnold und Yapita 2006, 112.

855 Man glaubt, schwarze Hunde hätten keine Scheu sich zu beschmutzen, während sie die Seele durch alle Unbill geleiten.

856 Taylor 2000, 5.

857 Einige Informanten berichten die Sitte, am 10. August, dem Tag des San Lorenzo, alle Feuer zu löschen und erst am Folgetag neu zu entfachen, da sonst der *ánimu* der Ernte verzehrt würde. Sie erklärt sich möglicherweise daher, dass der Heilige wurde über einem Feuer geröstet wurde.

858 Grillo 1994, 11 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xlvii).

859 Ricard Lanata und Recarte 2008, 80 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xlviii).

Der *ánimu* manifestiert sich laut Ricard Lanata als Schatten.<sup>860</sup> In Cotabambas wird er als Atem oder Hauch (*soplo*) beschrieben.<sup>861</sup> Es heißt, dass der *ánimu* mit dem letzten Atemzug ausgehaucht wird. Nuñez del Prado Béjar erfuhr in Cuzco ebenso, dass „der *ánimu* mit dem Leben seines Eigentümers endet.“<sup>862</sup> Nach der gängigen Vorstellung in Cotabambas verschwindet die Lebenskraft jedoch nicht ganz. Geschwächt bleibt sie in den Haaren, Knochen und am Ort des Todes, des Grabes zurück. Manche meinen, sie werde vom Wind mitgenommen und hält sich im raschelnden Laub alter Bäume auf. Andere beteuern, dass der *ánimu* „zur schwangeren Frau geht.“<sup>863</sup> Anders als die Seele, kommt der *ánimu* also nicht direkt von Gott sondern von einem rezent Verstorbenen.<sup>864</sup> Über den ‚Vorbesitzer‘ werden Charakter und Eigenheiten des Kindes erklärt. Der *ánimu* vermittelt demnach die persönlichen Eigenschaften. Eigenname und Lebenskraft sind eng verbunden. Kinder dürfen daher nur die Namen Verstorbener, nicht aber lebender Verwandter erhalten.

Im Gegensatz zur Seele kann der *ánimu* den Körper auch schon zu Lebzeiten verlassen. Dies geschieht zum einen als schleichender Prozess: „Der *ánimu* löst sich nach und nach von seiner materiellen Basis und löst sich dabei auch selbst auf. Ist die Ablösung vollzogen, verschwindet er schließlich ganz.“<sup>865</sup> So erklärt sich die abnehmende Tatkraft des Alters. Er kann sich jedoch auch zeitweilig und plötzlich vom Körper lösen. Während des Schlafes besucht er weit entfernte Personen und Orte, denn er ist neugierig (*curioso*) und eigenwillig (*capricioso*). Träume und Visionen werden durch solche Erlebnisse des *ánimu* erklärt. Er kann jedoch auch im Wachzustand verloren gehen. Als Anzeichen gelten Apathie und Appetitlosigkeit.<sup>866</sup> Häufige Auslöser sind Erschrecken und Unfälle an gefährlichen Orten oder das Erblicken von Toten. Diese Symptomatik wird mit dem spanischen Wort *susto* (das heißt Schrecken) bezeichnet. Es handelt sich jedoch um ein früh belegtes autochtones Konzept.<sup>867</sup>

Zahlreich sind in Cotabambas die Geschichten davon, wie Personen ihre Lebenskraft abhandengekommen ist. Die Mächte unheimlicher Orte, so sagt man, saugen ihr Blut oder verschlingen Herz und Lunge. So wird die Bleichheit, die Atem- und Antriebslosigkeit Traumatisierter erklärt. Ihre ‚Lebensgeister‘ müssen durch Anrufen, Schütteln, sowie mit stark riechenden Kräutern, notfalls durch Einreiben mit Chili oder Kerosin zurückgeholt werden. Bei gravierenden Fällen muss ein religiöser Spezialist den *ánimu*

860 Ricard Lanata und Recarte 2008, 85.

861 Information Casiano de la Cruz Chiclo, Yanawara 2010.

862 Nuñez del Prado Béjar 1970, 108 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xlix).

863 Information Casiano de la Cruz Chiclo, Yanawara 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: l)

864 Er geht letztlich zurück auf den mythischen Vorfahren, welcher die Generationenlinie begründet hat. So berichtet Taylor 2000, 29, dass der *ánimu* „*emana de un ancestro ilustre*“, das heißt aus einem berühmten Vorfahren hervorgeht.

865 Ricard Lanata und Recarte 2008, 79 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: li).

866 Vgl. Greenway 1998, 993.

867 Álvarez 1998 [1588], 145.



finden und zurückbringen. Dafür wird meist Erde vom Ort des Geschehens benötigt. Mitunter zeigt sich der *ánimu* dann in Form eines Insektes.

Die Sorge um den *ánimu* zeigt sich jedoch nicht nur anlässlich besonderer Heilungsrituale. Sie ist vielmehr eine alltägliche und ständige Sorge, die sich in vielfachen Praktiken ausdrückt. Dazu gehören das Verzehren von Chili und vor allem Salz.<sup>868</sup> In Cotabambas nutzt man zudem die Gartenraute (*ruda*). Dieser ganzjährigen Staudenpflanze schreibt man, wegen ihrem starken Geruch und den anregenden ätherischen Ölen, den Schutz des *ánimu* zu. Sie steht in fast jedem Hausgarten. In der Frühe fährt man sich mit einem zerriebenen Blatt über Gesicht und Haar. Viele Frauen tragen beim Hüten des Viehs eine Blüte im Haar oder Ohr.

Die Kraft des *ánimu* ist also nicht dauerhaft und muss regelmäßig gestärkt werden. In der Tat scheinen viele der beschriebenen Ritualelemente auf den Schutz und die Stärkung des *ánimu* des Viehs ausgerichtet zu sein. Bereits die Auswahl der Opfergaben lässt sich, wie gesagt, so verstehen. Sie sind aber nicht nur selbst Ausdruck von Stärkung, sondern werden noch zusätzlich mit anregenden Getränken begossen sowie mit Gebeten und Bekreuzigungen gestärkt. Anhauchen soll ihnen zudem den Odem der Ritualisten vermitteln.<sup>869</sup> So teilen sie ihre eigene Lebenskraft dem Opfer mit. Letztendlich kommt das Opfer den Tieren und ihren Schutzherren, den Bergen, Seen und Weiden, zugute. Es kulminiert mit den Figuren aus Fett, die als Ausdruck der Energie und Lebenskraft der Pferde unter dem Opferstein vergraben werden. Unmittelbar zielt die rituelle Behandlung der Schwanzhaare auf den *ánimu* des Viehs. Sie werden von den Teilnehmern beräuchert, aus der viehförmigen Opfervase mit Alkohol begossen und schließlich angehaucht. So gestärkt werden sie feierlich den Eignern übergeben. Diese werden sie ‚für immer‘ im Ritualbündel mit Kokablättern aufbewahren. Die immergrünen Blätter symbolisieren üppige Weiden. Zudem sollen sie ihre belebenden Kräfte ebenfalls den in den Haaren bewahrten *ánimu* der Tiere mitteilen. Das Läuten der Viehglöcke während der zentralen Passagen des Opfers, dient vermutlich gleichfalls der Sicherung des *ánimu*. Wie die Kirchenglocke die Gläubigen, ruft sie die Seelen der Tiere zum Gehört. Normalerweise trägt sie ein Leittier, das heißt, ein besonders starkes und fruchtbares Tier, um den Hals.<sup>870</sup> Zum Abschluss des Opfers rufen die Ritualisten selbst den *ánimu* der Tiere der Umgebung zum Opferstein.

868 Alegría 2000, 310.

869 Bei den bolivianischen Aymara lassen Yatiris ihre Patienten das Opfer dreimal anhauchen: „auf diese Weise werden ihre ‚Schatten‘ auf die Opferspeise übertragen“ Fernández Juárez 2004, 295 (Übersetzung A.S.).

870 Sie repräsentiert also den Zusammenhalt der Herde. Ganz konkret hilft sie den Hirten, ihre Tiere in den Bergen zu finden. Ihre Symbolik geht jedoch noch weiter. Sie ist für den Viehtrieb und die Karawanen wichtig. Mit ihnen kündigt man die Annäherung eines Händlers an, macht die Leute auf die Möglichkeit zum Handel aufmerksam. Sie ist insofern assoziiert mit Prosperität.



Abb. 61 Inkaische *canopas* der imperialen Zeit im Museo Larco Hoyle/Cuzco.

So lassen sich viele der Praktiken des *Santiaku t'inkay* als Versuch beschreiben, dem Verlust der Lebenskraft des Viehs vorzubeugen beziehungsweise sie zu erneuern. Möglicherweise lassen sich auch die zentralen Symbole der Rituale vor diesem Hintergrund erschließen.

#### *Der Opferstein und die yllas des Hofes*

In den Ritualen der Feier spielen steinerne Amulette verschiedener Größe und Funktion eine herausragende Rolle. Die Verwendung solcher Amulette ist präkolumbischen Ursprungs. Bei den Inka waren sie als *canopas* bekannt (Abb. 61):

Solche *canopas*, das ist sicher, hatten sie seit den Zeiten ihrer Ahnen, noch vor der Ankunft der Spanier. Es ist ebenso sicher, dass sie auch heute noch *canopas* besitzen, denn sie werden immer vom Vater auf den Sohn vererbt.<sup>871</sup>

Tatsächlich sind sie bis heute in weiten Teilen der zentralen Anden im Gebrauch (Abb. 62).<sup>872</sup> Meist werden sie, wie in Cotabambas, als *yllas* oder seltener als *enqaychus* bezeichnet. Beides sind Synonyme für Lebenskraft.<sup>873</sup> Rösing übersetzt *ylla* mit Geist und Seele.<sup>874</sup>

In der Regel bilden sie, wie in Aqopata, das Herzstück des Ritualgeräts einer Familie und haben die Form erwünschter Güter. Arriaga beschreibt *yllas* von Mais und Kartoffel.<sup>875</sup> Isbell dokumentierte solche, die Koka und verschiedene tropische Pflanzen

871 Arriaga 1920 [1621], 26 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lii).

872 Für Chumbivilcas bezeugt durch Roel Pineda 1966, 27; für die Region um Ayacucho durch Flannery, J. Marcus und Reynolds 1989, 112.

873 Saignes 1999, 103.

874 Rösing 1996, 31.

875 Arriaga 1920 [1621], 27.



Abb. 62 Opfervase in Form eines Lamas (*llama ylla*) in Aqopata.



Abb. 63 *Urupu ylla* – steinernes Pärchen der Rinder am Opferstein.

darstellen.<sup>876</sup> Die *cabildu ylla* des nächtlichen Opfers stellt eine Miniatur des Gehöfts und seines Viehs dar. Für die Libation über den Schweifhaaren wird eine stiergestaltige *ylla* verwendet. Für die Rituale der Rinder besitzt die Familie steinerne *yllas* in Form einer Kuh und eines Stieres (Abb. 63).

Arroyo Aguilar zufolge handelt es sich bei der Mehrzahl der *yllas* um Abbildungen von Vieh.<sup>877</sup> Flores Ochoa zufolge repräsentieren die viehförmigen *yllas* das Vieh der Vorfahren.<sup>878</sup>

*Yllas* bilden jedoch nicht nur Modelle. Sie bringen das Ersehnte nach der Auffassung der Ritualisten tatsächlich herbei. Der Mensch, welcher eine *ylla* besitzt (*yllayoc runa*), ist deshalb reich und glücklich.<sup>879</sup> *Ylla huaci*, das heißt ein Haus mit *ylla*, bezeichnet einen Haushalt mit sagenhaftem Glück und Überfluss.<sup>880</sup> Arriaga beschreibt sie als Hausgöt-

876 Isbell 1985, 175.

877 Arroyo Aguilar 1987, 31.

878 Flores Ochoa 1976, 123.

879 Gonzáles Holguín 1989 [1608], 367.

880 Gonzáles Holguín 1989 [1608], 367.

ter: Die Amulette „sind eigentlich die Hausgötter der Indios, ihre Laren und Penaten“.<sup>881</sup> Daher spricht man sie als *huacicamayoc*, das heißt Herren und Besitzer des Hauses, an.<sup>882</sup> Die viehgestaltigen *yllas* sichern auf magische Weise die Bindung des Viehs an die Familie und garantieren dessen Wohlergehen, denn sie „besitzen den *ánimu*, die Lebenskraft des Viehs“.<sup>883</sup>

In diesem Sinne werden auch die steinernen Amulette der nächtlichen Messe in Aqopata verstanden und verwendet. Sie sind unmittelbar mit dem Wohlergehen des Gehöftes und seines Viehs verbunden. Daher werden sie rituell gestärkt und an den sichersten Stellen des Hauses bewahrt.

Offensichtlich trägt der zentrale Opferstein des Hofes, der *ramadero watana*, ebenso den Charakter einer *ylla*. Auf ihn sind die Rituale in Aqopata vor allem ausgerichtet. *Ramadero* leitet sich vermutlich vom spanischen *amarradero*, das heißt Pfosten, her. Tatsächlich wird der vertikale Stein im Ritual zum Anleinen der Tiere genutzt. Er soll das Vieh jedoch auch in vielerlei anderer Weise an den Hof binden. Neben ihm kämpfen die Männer die halbwilden Tiere nieder, um sie zu markieren. So wird ihre Bindung an den Stein mimetisch dargestellt. Vor ihm und in seinem Namen werden die jungen Tiere markiert und damit dauerhaft als Eigentum der Familie gezeichnet. Schließlich werden unter ihm die pferdeförmigen Opfer vergraben, welche die Lebenskraft des Viehs des Hofes repräsentieren.<sup>884</sup> Zu ihm wird die Seele des Viehs von allen Teilnehmern gerufen.

Robin Azevedo hat solche Opfersteine und ihre Funktionen für das benachbarte Chumbivilcas beschrieben.<sup>885</sup> Es handelt sich um „Monolithe unterschiedlicher Größe, welche meist in Korralen und in der Nähe der Häuser stehen.“<sup>886</sup> Sie ähneln Grenzsteinen, versinnbildlichen also den Grundbesitz einer Familie.<sup>887</sup> In der Tat lässt sich auch der *ramadero watana* in Aqopata in dieser Weise verstehen. Allerdings markiert er das Zentrum des Hofes. Auf dem stilisierten Gehöft der nächtlichen Messe kreuzen sich in ihm die Himmelsrichtungen.

Es ist auffällig, dass sich solche Monolithe in der Regel nur in hoch gelegenen Orten finden. Nur die Viehzüchter widmen ihnen Rituale und Opfer. Robin Azevedo bestätigt, dass diese Steine in besonderer Weise mit dem Vieh verbunden sind.<sup>888</sup> Sie gelten als dessen Wächter und sorgen dafür, dass die Tiere allein zum Hof zurückkehren. Zudem sichern sie die Gesundheit und Fruchtbarkeit der Tiere. „Durch ihren Atem (*sama*)

881 Arriaga 1920 [1621], 26.

882 Arriaga 1920 [1621], 26 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: liii).

883 D. Gow und R. Gow 1975, 147 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang liv).

884 Burkert 1998, 200, deutet unter Grenzsteinen vergrabene Opfer als Versuch, mit geheimem Wissen die territoriale Macht zu sichern.

885 Robin Azevedo 2010, 221–229.

886 Robin Azevedo 2010, 221 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lv).

887 Robin Azevedo 2010, 228.

888 Robin Azevedo 2010, 223.

hauchen die steinernen Monolithe dem Vieh die nötige Vitalkraft ein.“<sup>889</sup> Opfert man ihnen nicht, geht daher die Herde zugrunde.

Diese Auffassung wird von den Informanten in Aqopata bestätigt. Der *ramadero watana* ist unmittelbar mit dem Wohlergehen des Viehs verbunden. Es heißt:

Manchmal bleibt der *ánimu* [der Tiere, A.S.] an den Orten, wo sie weiden oder schlafen. Manchmal geht er verloren. Dann werden sie krank oder sterben sogar. Deshalb bewahren wir unseren *ramadero*. Immer richten wir ihm seine Opfer aus. Er gleicht fast einem Magneten. Er ruft den *ánimu* seiner Tiere.<sup>890</sup>

Man unterstreicht, der Opferstein müsse immer aufrecht stehen, da sonst die Pferde des Hofes verloren gehen oder sterben. Regelmäßig sei er rituell zu versorgen, sonst würde er hungrig. Dann könnte er sich am Vieh oder sogar an Menschen sättigen. Deshalb dürfe man sich keinesfalls den Opfersteinen in verlassenem Gehöften nähern. Versorgt man einen *ramadero* allerdings gut, könnte er besondere Fruchtbarkeit über die Herden bringen. Er Sorge dafür, dass besonders wertvolle Tiere (*animales de kasta*) geboren werden. Mitunter würden sich die Steine als lebendige Tiere zu den Herden gesellen.<sup>891</sup> Scheu und verwildert zeigen sie sich jedoch nur im dichten Nebel oder in der Dunkelheit der Neumondnächte. In der Gegend erzählt man sich zahlreiche Legenden von der Sichtung dieser Tiere und den vergeblichen Versuchen sie zu fangen. Oft verwandeln sie sich wieder zu Stein oder entkommen in Höhlen oder Quellen. Vielfach werden sie mit mineralischem Reichtum in Verbindung gebracht. Sie schimmern wie Edelmetalle. Sie hinterlassen goldene Spuren, auch sollen silberne Haare gefunden worden sein. Abgebrochene Hörner von Stieren sind aus purem Gold. Allerdings heißt es, dass die Tiere und mit ihnen das Glück in der Viehzucht durch die zunehmende Aktivität der Minen vertrieben würden.

Zusammenfassend ist sichtbar geworden, dass zentrale Adressaten der familiären Rituale sogenannte *yllas* sind. Diese Steine verkörpern die der Familie und insbesondere auch ihren Tieren wohlgesonnenen Mächte. Sie bewahren insbesondere die gefährdete Lebenskraft des Viehs. Sie werden daher als entscheidend für die Prosperität des Hofes angesehen.

889 Robin Azevedo 2010, 224 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lvi).

890 Information Juliana Piñares, Aqopata 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lvii).

891 Eine ähnliche Beschreibung gibt Meinig 1979, 78: Die Fruchtbarkeit dieser Tiere sei so groß, dass dann kein weiteres männliches Tier mehr erforderlich ist.



Abb. 64 Steinerne Santiago am Sawiricalla.

### *Santiago als ylla*

Offensichtlich wird selbst die Figur des Santiago entlang dieser Konzeption verstanden. Das legt seine familiäre Gestaltung als alabasterne *ylla* unmissverständlich nahe. Wie die anderen Amulette des Hauses wird er sorgfältig aufbewahrt und jährlich rituell gestärkt.

Aber selbst der Umgang der indigenen Hirten mit dem Heiligenbild des Rechten Santiago in Patawasi wird ausgehend von dieser Deutung verständlicher. Wie beschrieben, werden die wichtigsten Elemente des familiären Ritualbündels, das Brandeisen und viehförmige Opfervasen, dort mit seinem Rappen in Kontakt gebracht. Wie die steinernen *yllas* scheint er unmittelbar mit den lebenden Pferden verbunden. Daher das rituelle Verfahren Schweifshaare an seine Läufe zu kneten. So hofft man, dass die Eigenschaften des Heiligenpferdes auf die eigenen Tiere abfärben: „Dann werden sie kräftig, ihr Fell glänzend!“<sup>892</sup> Selbst das Temperament des aufgebäumten Heiligenpferdes teilt sich mit: „Auf diese Weise können die Viehdiebe sie nicht fortschaffen, sie lassen sich nicht besteigen, sie wehren sich mit aller Kraft!“<sup>893</sup> Auf magische Weise werden die Pferde, wie ihre Haare an den Patron gebunden. In ähnliche Richtung zielt das Vorgehen, Steinschleudern an das Heiligenpferd zu knüpfen:<sup>894</sup> „So wird der Santiago selbst sie hüten.“<sup>895</sup>

Die Deutung des Heiligen als *ylla* wird dadurch bestärkt, dass Santiago als steinerner Hüter des mythischen Viehs der Region identifiziert wird. Man erkennt den Heiligen am

892 Information Ruben Cáceres Castro, Humuito 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lviii).

893 Information Tito Humillca, Patawasi 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lix).

894 Diese Praxis bezeichnet man als *manlla*, das heißt ‚knebeln‘ oder ‚anhobbeln‘.

895 Information Gregorio Mamani, Antapata 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lx). Das Vorgehen dürfte mit dem weit verbreiteten Brauch verbunden sein, eine Steinschleuder (*waraka*) unter einen bestimmten Topf (*tostador*) zu legen, bis das verlorene Tier gefunden ist.

Gipfel des Berges Sawiricalla<sup>896</sup>, nahe des Dorfes Pajlla Pata im Distrikt Tambobamba (Abb. 64):

Auf dem Gipfel des Berges gibt es eine flache Mulde, wie ein Korral. Sie ist umstellt von Steinen, wie von Soldaten. Einer ist zu Pferd, das ist Santiago. Im Korral stehen eine Lama *ylla*, verschiedene Pferde und vier Stiere. Sie blicken in unsere Richtung. Deshalb ist das Vieh hier wild. Es überlebt sich selbst überlassen oben in den Bergen. Am Sawiricalla, weiter unten, gibt es auch steinerne Schafe. Sie sind völlig gelockt. Daher gibt es auch in den Dörfern dort ausschließlich gelockte Schafe. Hübsch sind die!<sup>897</sup>

Bis in Details vermitteln also die steinernen *yllas* den in der Umgebung lebenden Tieren ihre Eigenschaften. Dies unterstreicht eine weitere Erzählung, welche zudem das Vorkommen des wilden Viehs am Sawiricalla erklärt:<sup>898</sup>

Man erzählt, dass Sawiricalla der Sohn des Maquerua [hoher Berg im Distrikt Challhuahuacho, A.S.] ist. Eines Tages zog er nach Cuzco, um um die Tochter des Inka zu werben. Als Brautgeschenke gab ihm der Vater viele Tiere mit und belud sie mit Gold und Silber. In einem Tragetuch trug der Jüngling selbst die feinste Kleidung. So blieb der Maquerua in Armut. Nichts als trockenes Gras gibt es dort. Aber Sawiricalla begann fröhlich seine Reise. Als er sich eine Weile auf dem Wege befand, traf er seinen Schwager, den Mallmanya [hoher Berg an der Grenze zur Provinz Grau, A.S.], und berichtete ihm seine Pläne. Dieser jedoch, von Neid gepackt, verfolgte ihn und raubte ihm während der Nacht all sein Eigentum und das Vieh. Einige Tiere leisteten jedoch Widerstand, die ließ er da. Auch das Tragetuch, welches Sawiricalla unter dem Kopf hatte, konnte er nicht mitnehmen. Früh am Morgen, als Sallmania sein Unglück entdeckte, war er verzweifelt und verwandelte sich in einen Berg. Daher haben wir hier wildes Vieh und feine Websachen, wohingegen in Grau [Name einer Nachbarprovinz, A.S.] das Vieh zahm ist und es Gold und Silber gibt.<sup>899</sup>

Es ist auffällig, dass die Wildheit des Viehs auch in diesem Mythos eine entscheidende Rolle spielt. Sie erklärt den Viehreichtum des Hochlandes von Cotabambas. Immer wieder wird auch von den Viehzüchtern darauf hingewiesen, dass die Wehrhaftigkeit

896 Der Name des Berges Sawiricalla kommt vermutlich von *saway*, das heißt *enlazar*, *ehar lazo*. Er dürfte auf seine Funktion verweisen, das Vieh zu binden. Zudem wird der Begriff *saway* auch für die rituelle Vereingung von Paaren in den *matrimonios indígenas* benutzt. Er ist auch insofern Ausdruck von Bindung und Fruchtbarkeit.

897 Information Yuri Guacho Chahua, Tambobamba 1010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxi).

898 Ein ähnlicher Mythos wurde vom INC dokumentiert, vgl. Anhang: lxii. Für den Hinweis danke ich Dr. Juan Javier Rivera Andía.

899 Information Donato Condori, Pajlla Pajlla 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxiii).

der freilebenden Tiere gegen Raubtiere oder Viehdiebe entscheidend sei. Diese Resistenz wird allgemein auch mit der Widerstandskraft gegen das widrige Klima der Puna assoziiert. Daher wird auch rituell versucht, sich diese Eigenschaft zu sichern. Ein Informant erklärt:

Es ist Brauch, dort [beim Santiago am Sawiricalla, A. S.] Opfer zu bringen. Die Leute geben Koka, Kokasamen und Fett vom Vikuña, ebenso Federn des Kondors. So bitten sie, dass ihr Vieh wild sei und sich vermehre.<sup>900</sup>

So ist es nicht verwunderlich, dass auch der kämpferische Santiago als reizvoll empfunden wird. Der imposante Heilige mit seinem erhobenen Schwert eignet sich bestens als Schutzherr des Viehs und seiner *yllas*.<sup>901</sup> Man versucht offensichtlich, sich die Kraft seines angreifenden Pferdes nutzbar zu machen. So wird die dem iberischen Schlachtenhelfer inhärente Gewalt auf höchst originelle Weise umgedeutet und im eigenen Sinne angewandt.

#### *Die Feier des Santiago und die Krise des Augusts*

Für die Verknüpfung des Santiago und seiner Feier mit den autochthonen Ritualen und insbesondere den Viehfeiern ist vermutlich nicht nur die Wahrnehmung des Heiligen, sondern auch die zeitliche Lage des Heiligtages relevant. Seine Feier beginnt Ende Juli und zieht sich bis in den August. Beide Monate markieren den Höhepunkt der Trockenzeit und des andinen Winters. Nun steht die Sonne im Antizenit, dem niedrigsten Stand über dem Horizont. Es ist die Zeit der Kälte und Dürre. Die legendären Stürme des August treiben die staubige Erde von den abgeernteten Feldern. Die Weiden sind bis auf den letzten Halm abgegrast. Sämtliches Grün ist erfroren und vertrocknet. Viele Quellen und Bäche sind versiegt. Dieser Zustand wird auf die Schwäche der Natur und ihrer Mächte zurückgeführt: „Nach der Ernte haben die Geister der Natur ihren Mund aufgerissen.“<sup>902</sup> Ein lokaler Informant erklärt ebenso: „Nun ist die ganze Natur ausgehungert!“<sup>903</sup> Vielerorts hört man Erzählungen, nach denen in der Festsaison Berggeister, in Form von verlausten Bettlern, oder die Mutter Erde (*pacha mama*) selbst, als alte, abgehärmte Frau, hausierend durchs Land ziehen.<sup>904</sup> So versuchen sie, an den Feiern und Festessen der Menschen teilzunehmen. Werden sie abgewiesen, bringen sie

900 Information Jaime Curitumay, Laupai 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxiv).

901 Américo berichtet, dass *yllas* gerne gestohlen werden. Bereits Flores Ochoa 1976, 121 deutet an, dass ihr Erwerb häufig mit dem Viehdiebstahl verbunden sei. Allerdings beteuert Américo, dass man wissen müsse, wie man die gestohlenen *yllas* rituell besänftigt. Sonst würden sie unbrauchbar oder kehr-

ten auf wunderbare Weise zu ihrem angestammten Platz zurück.

902 Vellard 1963, 119 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxv).

903 Information Melba Sullca Mamani, Ccocha 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxvi).

904 Von Berggeistern in menschlicher Gestalt und in Form von Kondoren berichtet Poole 1984, 236.



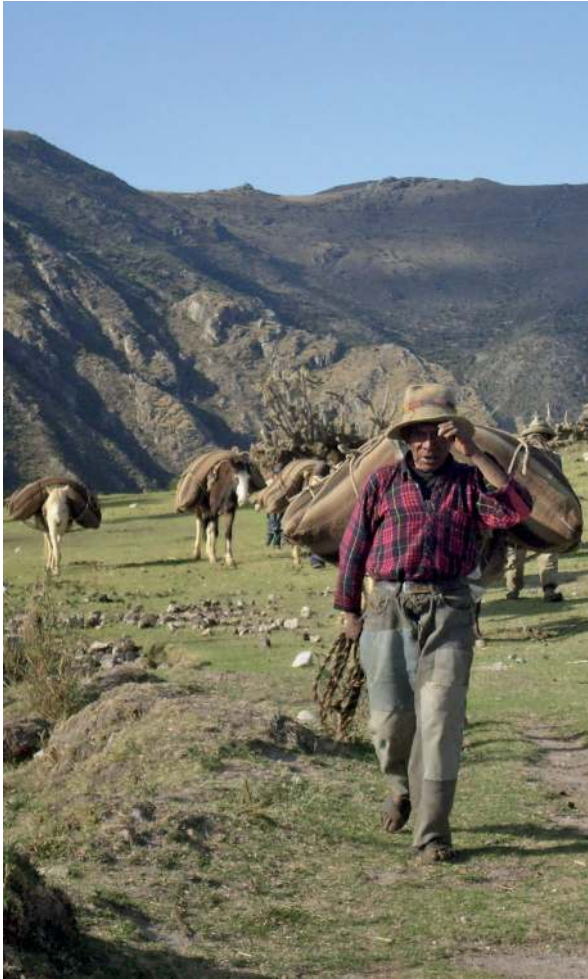


Abb. 65 Pferde bringen Viehdung auf die Felder.

Überschwemmungen, Unfruchtbarkeit oder Krankheiten. Jeder Fremde ist daher willkommen.

Laut Rozas Álvarez und Calderón Carda sind die Opfer des August als Versuch einzuordnen, die fruchtbringenden Kräfte der Natur zu stärken und zu beruhigen.<sup>905</sup> Bereits Mishkin erfuhr: „man glaubt, dass die Erde im August lebendig wird. Daher wäre es notwendig, Opfer zu bringen, um die Gemeinde vor Krankheiten und die Felder vor

905 Rozas Álvarez und Calderón Carda 2000, 317.



Abb. 66 Lamakaravane mit Ernteprodukten.

Zerstörung zu bewahren.“<sup>906</sup> Mendizábal Losack bestätigt: „August ist der einzige Monat, in welchem man geben muss, in welchem man wirklich sättigen muss.“<sup>907</sup>

Die Viehrituale sind vermutlich ebenso als Teil dieser umfassenden Sorge um die Wiederbelebung der Natur zu verstehen. Im Rahmen der familiären Santiagofeier werden die Weiden und Wasserreservoirs rituell gestärkt. Ebenso werden die *yllas*, als Verkörperung der Lebenskraft des Viehs, bewirtet. Auch versucht man die geschwächten Tiere (*qhasñu*) zu beleben. Abgemagert stehen sie auf den ausgetrockneten und abgegrasten Weiden. Zusätzlich machen ihnen klirrender Frost und Stürme zu schaffen.

Nicht zuletzt steht der Aufstieg zu den entfernten Hochweiden unmittelbar bevor. Die Hirten bewegen sich mit ihren Tieren im Jahreslauf in der Vertikalen. Während des Anbauzyklus, das heißt von September bis Mai, stehen die Herden auf den Hochweiden der Puna. Erst nach Abschluss der Ernte im Juni kommen sie weiter hinab ins Tal in die Nähe der Siedlungen. Dann können die Tiere die abgeernteten Felder abweiden.

906 Mishkin 1946, 421 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxvii). Vgl. ebenso Van den Berg 1989, 50–51.

907 Mendizábal Losack 1964, 125 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxviii).

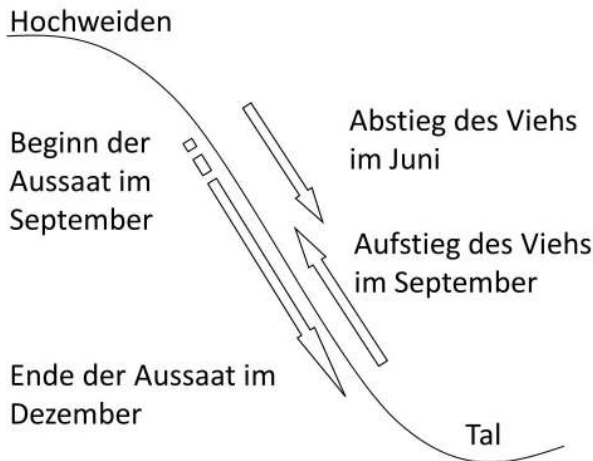


Abb. 67 Vertikale Bewegungen der Transhumanz und der agrarischen Anbauzyklen.

Die Hirten verdingen sich mit ihren Pferden und Llamas zunächst beim Transport der Ernteprodukte und helfen dann beim Ausbringen des Dunges auf die vorbereiteten Felder (siehe Abb. 65 und 66). Gleichzeitig können sich so die Hirten und Tiere zum Höhepunkt des Winters in den geschützteren Tälern in Sicherheit bringen. Im September setzen die ersten Regenfälle ein und es wird deutlich wärmer. Santa Rosa, das heißt der 30. August, markiert das Ende der Viehrituale und den Beginn der Aussaat. Spätestens zu diesem Zeitpunkt ziehen die Hirten mit ihren Tieren wieder zu den *astanas*, den Hütten bei den weiter von den Siedlungen entfernten Hochweiden. Dort sind die Tiere besonderen Gefahren ausgesetzt. Sie können in Abgründe stürzen oder sich verlaufen. Neben dem rauen Klima, werden sie von Raubtieren und vor allem auch Diebstahl bedroht.

Offensichtlich ist das Timing der Rituale auf die saisonale Bewegung der Transhumanz abgestimmt (vgl. Abb. 67). Die Feier markiert einen Wendepunkt in der Bewegung des Viehs und der Hirten.<sup>908</sup> Zum Zeitpunkt der Feier steht das Vieh gerade in der Nähe der Siedlungen. Aus pragmatischen Gründen ist es daher einfach, sie auf den Gehöften zu versammeln. Außerdem hat man, da die Ernte gerade abgeschlossen ist, Zeit und Helfer sind verfügbar.

908 Selbst in Gegenden, wo die Viehrituale nicht mit der Jakobsfeier verbunden sind, tauchen vor allem Juli und August als Zeitraum der Viehrituale auf. Ein vergleichender Blick auf die Daten aus der Sierra von Lima (Rivera Andía 2003, 56–59) und des bolivianischen Altiplano (Tschopik 1968, 308–309) bestätigt dieses Timing. Arroyo Aguilar 1987, 39,

begründet das Festdatum mit der tradierten Auffassung, dass der August den Geburtstag der Berggötter markiere. Diese seien die Schutzherren des Viehs. Würden sie nicht gefeiert, zöge das Verluste an Vieh, Unfruchtbarkeit und Unfälle nach sich (Arroyo Aguilar 1987, 38).



Abb. 68 Festtagsdecke die den Jahreslauf illustriert. Von links nach rechts folgen einander Brache, Aussaat, erntereife Felder und Jakobsfeier. Der Regenbogen markiert den Beginn der Regenzeit, erneut kommen dann Brache und Aussaat.

Vermutlich dient die Feier auch dazu, ein spezifisches Zeitbewusstsein zu schaffen.<sup>909</sup> Urton hatte für eine Gemeinde im Department Cuzco beschrieben, dass Heiligtage wichtige agrarische Arbeiten anzeigen.<sup>910</sup> Tatsächlich leitet die Santiagofeier in Cotabambas die Markierung der Pferde und des Viehs ein, während Santa Rosa deren Abschluss terminiert. Nun muss der Auftrieb des Viehs beginnen, um den Schutz der bevorstehenden Aussaat zu garantieren (vgl. Abb. 68).

Der Zeitpunkt der Rituale hat aber vor allem den Grund, dass man versucht, die Tiere angesichts des bevorstehenden Aufstieges zu den ungeschützten Hochweiden mit allen Mitteln zu schützen. So werden sie auf magische Weise vor Unwettern, Frost, Krankheiten und Absturz gesichert. Sie werden mit dem Brandmal als Teil der familiären Herde markiert und auch symbolisch an den Hof gebunden. Inständig werden die heiligen Amulette und Schutzmächte des Viehs und insbesondere Santiago angerufen.

909 Gladigow 1998, 458, beschreibt dies als zentrale Funktion von Ritualen.

910 Urton 1981, 49.

## 5.4 Zum Verhältnis von christlichem und andinem, kommunalem und familiärem Ritual

### 5.4.1 Die Aneignung der christlichen Liturgie im andinen Ritual

Die koloniale Ordnung begründet ohne Frage einen tiefgreifenden Widerspruch zwischen den Interessen des unterworfenen Volkes und denen der europäischen Herren und deren mestizischen Nachfolgern.<sup>911</sup> Jede Deutung andiner Kultur hat daher die Spannung zwischen iberischen und autochthonen Einflüssen zu berücksichtigen.<sup>912</sup> Dies betrifft in besonderem Maße den religiösen Bereich, denn über ihn leitete man die Legitimität der Kolonialisierung ab.

Diese Gegensätzlichkeiten dürfen jedoch nicht dazu führen, beide Sphären getrennt zu analysieren und exklusiv zu definieren. Die indigene Bevölkerung versteht sich durchgehend als christlich. Selbst andine Ritualisten opfern immer zuerst Gott und den Heiligen. In der Regel wird ein enger Bezug zwischen katholischer Liturgie und lokalen, andinen Bräuchen hergestellt. Trotz des beharrlichen Festhaltens an den eigenen Traditionen wurden iberische und christliche Elemente so intensiv angeeignet, dass eine tiefreichende gegenseitige Beeinflussung besteht. So insistiert Dussel:

In der Tiefe, auf der Ebene des existentiellen Selbstverständnisses wie des Glaubens, haben die meisten Indianer das Christentum weder oberflächlich noch bloß augenscheinlich akzeptiert, sondern haben angefangen, es zu übernehmen, und zwar radikal, substantiell und authentisch. Das aber ist weder ein Nebeneinander noch ein Durcheinander, sondern ein ‚Helldunkel‘ in dem niemand sagen kann, wo das eine beginnt und wo das andere aufhört.<sup>913</sup>

Solche religiöse Aneignung kann allerdings nicht über das Abfragen offizieller Lehrmeinungen und universellen theologischen Wissens zugänglich werden.<sup>914</sup> Dies gilt in besonderem Maße für die ländlichen Anden, wo keine oder nur unzureichende Katechese stattfindet. Die Erfahrung christlicher Religion erfolgt fast ausschließlich im praktischen Kontakt mit der Liturgie und den Symbolen. Wenn man sich auf diese Elemente konzentriert, offenbart sich eine erstaunliche Vielfalt an sehr deutlichen und systematischen, bisher jedoch kaum beachteten Bezügen zwischen katholischem und andinem Kult.

Bereits bemerkt wurden die Entsprechungen von katholischer Messe (*misa*) und andinem Opfertisch (*mesa* oder auch *misa*) als wohl gängigster Form eines indigenen

911 Osterhammel 1998, 19.

912 Zur Repression des autochthonen Kultes in der Kolonialzeit siehe Duviols 1986.

913 Dussel 1982, 120.

914 Labouvie 1992, 19.

Opferrituals und zentralem Ausdruck autochthoner Religiosität: „Zumindest was Wichtigkeit angeht, ist die *mesa* für die andine Ritualität, was die Messe für die katholische Liturgie bedeutet.“<sup>915</sup> Diese enge Verbindung zeigt sich bereits im Namen. Sánchez Garrafa versucht eine Ableitung der andinen *misa* von Quechua *wisa*, das heißt Zwilling und Prophet.<sup>916</sup> Doch die Abkunft vom spanischen *mesa* oder *misa*, also Tisch oder Messe ist naheliegender. Schließlich dient die Opferdecke in den familiären Ritualen als ‚Tisch‘ für die Zubereitung des Opfermahls.

Die Parallelen reichen jedoch noch viel weiter. So wurde sichtbar, dass die Opferdecken, wie der christliche Altar, zumindest am Tage, nach Osten ausgerichtet sind. Allerdings blickt der Ritualleiter, anders als im katholischen Gottesdienst, gemeinsam mit den anderen Teilnehmern Richtung Osten. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil war dies jedoch auch die katholische Praxis. Erst danach wurde die Zuwendung des Priesters zur Gemeinde durchgesetzt.

Selbst die Strukturen der Opferzeremonien stimmen überein. Da Priester normalerweise nur zu Feiertagen in die Gemeinden kommen oder die Bauern nur an Sonntagen zum Markt in die Städte, ist die übliche Form christlicher Liturgie, welche Bewohner ländlicher Gebiete zu sehen bekommen, die Eucharistiefeier. Sie ist dreigeteilt: Den ersten Schritt bildet das Introitus als Einleitung der Messe. Dabei wird Gottes Segen für das Ritual eingefordert. Dann folgt die Bereitung des Opfers: der Altar, das Altarkreuz und die eucharistischen Gaben werden mit Weihrauch inzensiert.<sup>917</sup> Im anschließenden Gabengebet wird vom Priester und den Gläubigen die Annahme der Opfergaben erfleht. Dann erfolgt die Wandlung von Brot und Wein. Schließlich bittet der Priester um die Zuwendung der Opferfrucht an die Gläubigen. Den letzten Teil und Höhepunkt bildet die Kommunion: Der Priester bricht die Hostie und taucht einen Teil in den Wein. Nun wird Eintracht und gegenseitige Liebe gewünscht, die Gläubigen geben sich den Friedenskuss. Erst dann wird die ‚heilige Speise‘ ausgeteilt und mit dem Schlussgebet endet der Gottesdienst.

Diesem Schema folgt auch das familiäre Opferritual. Es beginnt mit der Einforderung der Lizenz für das Ritual. Dafür wird kniend gebetet. Gleich dem Priester nähert sich der andine Ritualist seinem Altar mit Gebet, Kniefall und Altarkuss. Übereinstimmend ist auch dessen Konsekrierung mit Weihrauch und Trankopfer. Ebenso werden das Ritualbündel mit Zutaten und Zeremonialgerät sowie die Teilnehmer beräuchert.<sup>918</sup>

915 Martínez 1987, 11–12 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxix).

916 Sánchez Garrafa 2009, 89.

917 Bereits im Alten Testament ergeht der Auftrag, am Altar Weihrauch zu verbrennen (Ex 30, 1).

918 Hier ist zu beachten, dass Weihrauch in der katholischen Liturgie auch erst seit dem Zweiten Vati-

kanischen Konzil in Wortgottesdiensten verwendet werden kann. Davor durfte es ausschließlich für die hohen Messen an Sonn- und Feiertagen, die sogenannten Rauchämter, verwendet werden, welche das Opfermahl einschlossen. Das machte den Weihrauch zu einem Kennzeichen besonderer Festlichkeit (Pfeifer 1997, 21).





Abb. 69 In den Kelch mit Maisbier getauchte Kokablätter auf der Opferdecke.

Erst dann kann im nächsten Schritt das Opfer bereitet werden. Peinlich genau wird dabei jede einzelne Zutat gemustert. Entsprechend dem katholischen Abendmahl, wo es heißt: „Wir bringen deiner erhabenen Majestät ein reines Opfer dar, ein heiliges Opfer, ein makellostes Opfer“, muss alles ohne Fehler sein. Kein Kokablatt darf geknickt, kein Maiskorn beschädigt sein. Beim tierischen Opfer werden selbst noch die Organe beschaut. Über Orakel wird geklärt, ob das Opfer angenommen wird. Dann versuchen die Teilnehmer den Segen des Rituals mit Bitten auf das Gehöft zu ziehen.

An die Kommunion erinnern das gemeinsame Trinken und Kauen der im Maisbier eingeweichten Kokablätter (Abb. 69). Wie die Oblate in der Eucharistie dürfen die Blätter nur ehrfurchtsvoll mit gesenktem Kopf, von den Männern mit zusammengelegten Händen, von den Frauen mit dem Rockschoß, empfangen werden.

Schließlich lässt sich auch die Opferung und der gemeinsame Verzehr der Maisbreikugeln (*queme*) zum Ende der nächtlichen Messe als eine andine Gestaltung der christlichen Kommunion verstehen. Das *queme* wäre die einheimische Variante des ungesäuerten Brotes. Während des nächtlichen Opfers wird es mit dem Opferblut übertrüffelt und von allen gemeinsam verzehrt. Das gemeinsame Mahl sichert die heilige Gemeinschaft von Menschen und göttlichen Wesen.



Abb. 70 Rituelle Trinkbecher (*quero*) mit Knauf, Fuß und Dekorband.

Sicherlich handelt es sich im Grunde um eine prähispanische Tradition. So berichtet der Jesuit Arriaga, dass die Indígenas der Kolonialzeit mit ihren Hausgöttern Maisbrei aufbewahrt hätten.<sup>919</sup> Dies hätten sie insbesondere getan, „damit sich das Vieh vermehre“.<sup>920</sup> Doch die runde Form des Maisbreis ist erkennbar der Oblate nachgestaltet. Genau wie bei der geweihten Hostie darf dabei kein Krümelchen verloren gehen.

Diese verblüffenden Entsprechungen setzten sich im Bezug auf das Altargerät fort.<sup>921</sup> Die *queros*, die rituellen Trinkbecher, stehen zwar unbestreitbar in inkaischer Tradition. Offensichtlich sind sie in der Form und Gestaltung aber auch den Kelchen des katholischen Abendmals nachempfunden (vgl. Abb. 70).

Genau wie der Abendmahlskelch dient der *quero* einerseits als Opfergefäß. Ebenso wird er als Trinkgefäß, gerade auch zur Kommunion, verwandt. Selbst das weiße Kelchtuch (*velum*) der katholischen Liturgie findet sich wieder. Dem silbernen Altarteller (*patera*) für das geweihte Opfermahl entsprechen auf der andinen *mesa* die Maisstrohhlößen. Die Viehglöcke ähnelt dem katholischen Altarglöckchen (*campanula*), mit deren Läuten die Wandlung begleitet wird. Gleichzeitig bildet sie die Miniatur der Kirchenglocke, welche den Gottesdienst ankündigt und die Seelen der Gläubigen zum Gebet ruft. Im andinen Ritual ruft es die Adressaten und den *ánimu* des Viehs, während das Opfer von den Teilnehmern geweiht wird (vgl. Abb. 71).

Selbst die Farbsymbolik der andinen Opfer zeigt Parallelen zum christlichen Kult. In der katholischen Liturgie werden entsprechend des Charakters des Festes verschiedene Farben für die Priestergewänder und den Altarschmuck verwendet. Weiß ist die Farbe

919 Arriaga 1920 [1621], 205. Daher war der indigenen Bevölkerung die Zubereitung unter Strafe von 100 Peitschenhieben verboten worden (Arriaga 1920 [1621], 204; vgl. dazu Duviols 1976, 157).

920 Duviols 1976, 157 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxx).

921 Zur Symbolik des christlichen Altargerätes siehe Braun 1932, 2, 573.





Abb. 71 Weihung des Opfers.

der Freude und der Reinheit. Es wird an Freudenfesten, wie etwa Weihnachten und Ostern, verwendet. Dagegen wird zu den Festen des Leidens des Herren und der Märtyrer rot verwendet. Es ist die Farbe des Feuers und des Blutes. So ist es kein Zufall, dass roter Mais und rote Nelken für den Lloque Santiago verwendet werden, der als Absender von vernichtenden Blitzen gesehen und mit blutigen Opfern verehrt wird. Weißer Mais wird dagegen dem Rechten Santiago dargebracht.

Dieser kurze Überblick zeigt, dass christliche Elemente intensiv rezipiert und mit nahezu allen Bereichen der autochthonen Praktiken verbunden wurden. Auf erstaunlich kohärente Weise wurden christliche Praxis und lokale Tradition integriert und so die Einbeziehung der Mächte beider Bereiche gesichert. Statt von Unterordnung ist hier von Aneignung zu sprechen. Diese ist offensichtlich so vollständig, dass ehemals Fremdes nun als Ureigenes wahrgenommen werden kann und konstitutionell mit der eigenen Identität verknüpft ist.<sup>922</sup>

#### 5.4.2 Die Aneignung des kommunalen Kultes im familiären Ritual

Für die Deutung der Rituale scheint weniger die Unterscheidung zwischen christlichem und andinem, sondern zwischen öffentlichem und privatem Bezugsrahmen entscheidend. Die Rituale sind im Raum der Gemeinde, des Kollektivs ganz anders gestaltet, als

922 Ähnliches lässt sich für das Fiesta-System als Ganzes und die indigene Festkleidung (*ropa chola*) sagen. Beide Elemente wurden von den Spaniern aufge-

zwungen. Heute dienen sie jedoch als Marker für indigene Identität (Lagos 1993, 53).

im Bereich des Haushaltes und der Familie. Bereits Hannah Arendt hatte darauf hingewiesen, dass die soziale und religiöse Organisation in vormodernen Gesellschaften auf der klaren Trennung dieser beiden Sphären beruht.<sup>923</sup> Das Private bildet erst die Voraussetzung für das Öffentliche und wird daher als ein „Innenraum mit eigenständigem Recht und eigenständigen Gesetzen“ bewahrt.<sup>924</sup> Für die Ethnologie hatte Bourdieu unterstrichen, dass das Gegensatzpaar Drinnen, also der Welt des häuslichen Lebens, und Draußen, das heißt der Welt des öffentlichen Lebens, eine zentrale Rolle bei der Analyse kultureller Phänomene spielen muss.<sup>925</sup>

Burmeister zeigte anhand der materiellen Kultur von Migranten, dass sich eine äußerere und eine innere kulturelle Domäne unterscheiden lassen.<sup>926</sup> Die äußere Sphäre sei den politischen, wirtschaftlichen Kräften und religiöser Kontrolle stärker ausgesetzt. Die innere Domäne des Haushaltes und der Familie sei demgegenüber unabhängiger organisiert. Der Anpassungsdruck und der kulturelle Wandel wären hier daher weniger stark. Die innere Sphäre sei entsprechend besser geeignet, um gruppenspezifische Einstellungen nachzuvollziehen.

Diese Beobachtung scheint auch im vorliegenden Fall zuzutreffen. Die äußere Sphäre, also die kommunale Feier außerhalb des familiären Kontextes, ist stärker dem Kontakt mit der mestizischen Kultur und der Kontrolle der katholischen Funktionäre ausgesetzt. Die öffentlichen Rituale sind durch iberische Motive und die katholische Liturgie geprägt. Demgegenüber finden die familiären Rituale im Schutz der Privatsphäre, also auf dem eigenen Gehöft und schließlich in der Intimität des Hauses statt. So können sie ohne offizielle Kontrolle, das heißt nach eigenen Vorstellungen, gestaltet werden. In der Tat scheinen sie in weit stärkerem Maße indigene Elemente und lokale Traditionen bewahrt zu haben. Dies scheint die Grundlage zu sein, wenn in der andinen Anthropologie gefordert wird, sich vor allem auf die familiären Rituale zu konzentrieren und diese getrennt von den kommunalen Kulturen zu analysieren.<sup>927</sup>

Genauer betrachtet erscheint diese Konsequenz jedoch nicht angemessen. Bereits Arendt und Bourdieu ging es bei ihren Differenzierungen gerade darum, die engen Wechselwirkungen zwischen beiden Räumen herauszuarbeiten.<sup>928</sup> Innen und Außen stehen in einem eigentümlichen, aber unmittelbaren symmetrischen Verhältnis zueinander. Eines scheint als Umkehrung des Anderen konzipiert zu sein. So stellt Arendt fest: „Der dunkle, verborgene Raum des Privaten bildete gleichsam die andere Seite des Öffentlichen.“<sup>929</sup> Bourdieu urteilt: „So ist der Innenraum nichts anderes als eben das Umgekehrte, das Spiegelbild des männlichen [das heißt des äußeren und öffentlichen]

923 Arendt 2006.

924 Arendt 2006, 425.

925 Bourdieu 2009 [1972], 55–65.

926 Burmeister 2000, 540.

927 Bastien 1996, 95.

928 Arendt 2006; Bourdieu 2009 [1972].

929 Arendt 2006, 431.

Raumes.“<sup>930</sup> Beide Bereich sind demzufolge nur im gegenseitigen, wenn auch antagonistischen Bezug zu verstehen. Wie die Wechselwirkung zwischen Draußen und Drinnen, Öffentlich und Privat konkret zu denken ist, führt Bourdieu meisterhaft mit seiner Beschreibung des kabyllischen Hauses vor. Er schildert den Aufbau des Hauses als eine ungleich symmetrische Struktur, deren „Gegensätze zugleich den Brennpunkt paralleler Gegensatzgruppen bilden.“<sup>931</sup> So ist der Ausgang männlich, der Eingang dagegen weiblich. Der „Wand der Tür“ steht die „Wand der Dunkelheit“ gegenüber.<sup>932</sup> Letztere ist mit dem Geheimen, mit Niederkunft und Beischlaf, aber auch mit Tod und Krankheit assoziiert. Ausgehend von dieser Symbolik des Raumes, des Lichtes und der Lebensvollzüge gelangt er zur Deutung der gesamten sozialen Organisation, der zentralen kulturellen Normen und Kategorien.

Dieser Ansatz ermöglicht ein ausgezeichnetes Verständnis des hier beschriebenen Materials. Beispielsweise macht er die duale Gestaltung des Santiago und die räumlichen Konnotationen der beiden Brüder besser erklärlich.

Im kommunalen Ritual in Patawasi steht der Rechte Santiago klar im Vordergrund. Stolz wird er von den Männern getragen. Er ist mit der Landesfahne geschmückt und wird stärker mit der nationalen Kultur, den Mestizen, assoziiert. Der Rechte Santiago ist der katholische Heilige, für den das offizielle Ritual ausgerichtet wird. Er ist der Große Santiago, der Patronatsheilige der Gemeinde. Seine Wirkung reicht selbst noch über den Distrikt hinaus.

Ihm steht der geradezu winzige Linke Santiago gegenüber. Er ist offensichtlich im Gegensatz zum Rechten Santiago konzipiert. Statt groß und spanisch ist er klein und ausgesprochen indigen gestaltet. Im offiziellen Korpus der christlichen Heiligen ist er gar nicht enthalten. Überhaupt haftet ihm die Aura des Informellen oder sogar Illegalen an. Er wird mit vernichtendem Blitzschlag verknüpft. Ursprünglich wurde er nicht nach draußen getragen. Noch heute wird er ‚nur‘ von den Frauen ausgeführt. Männer nähern sich ihm in der Öffentlichkeit nur zögerlich. Von vielen Mestizen wird er gar nicht beachtet. Stattdessen wird er von den Viehdieben angerufen, welche des Nachts arbeiten. Er wird mit Diebstahl und schwarzer Magie assoziiert. Dabei handelt es sich um Praktiken, die in der Öffentlichkeit nicht toleriert werden.

Insofern ist der Rechte Santiago stärker Ausdruck des anerkannten, öffentlichen oder sogar universellen Kultes für den Heiligen, während der Linke Santiago vor allem eine lokale, weniger akzeptierte Ausgestaltung darstellt und mit privaten Anliegen betraut wird.

Im familiären Ritual sieht die Situation ganz ähnlich aus. Zuerst und in aller Offenheit wird der Rechte Santiago auf der morgendlichen Opferdecke verehrt. Dort wird

930 Bourdieu 2009 [1972], 64.

932 Bourdieu 2009 [1972], 49.

931 Bourdieu 2009 [1972], 49.

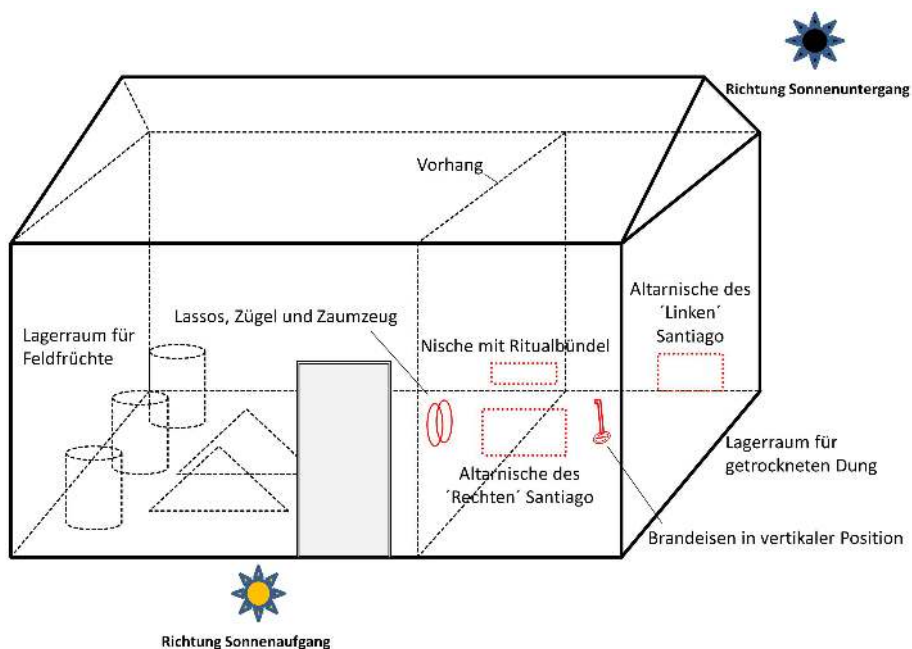


Abb. 72 Anordnungen im Speicher (*despensa*).

er mit dem Tag und dem Osten, das heißt der Sonne und dem Licht, dem Vorn und Oben assoziiert. So ist er mit dem christlich konnotierten und öffentlichen Bereich verbunden. Seine Opfer werden auf dem Hof, im Beisein von Freunden und Nachbarn zelebriert. Im familiären Speicher (siehe Abb. 72) hat der Rechte Santiago seine Opfernische gleich rechts neben dem Eingang, auf Gesichtshöhe. Von ihm gibt es kein familiäres Abbild, da auf den offiziellen Heiligen in Patawasi Bezug genommen wird.

Vom Linken Santiago besitzt die Familie jedoch ein eigenes Bildnis. Es ist in einer Nische auf dem Boden verborgen. Auf diese Weise wird der Linke über die Position der Nische mit der Erde verbunden und der himmlische Charakter des Rechten betont. Eventuell handelt es sich um eine räumliche Umsetzung der Namenszusätze. *Mayor* und *menor* bedeutet im Spanischen auch ‚höher‘ und ‚niedriger‘ oder ‚groß‘ und ‚klein‘. Daraus könnte sich auch erklären, dass der Linke Santiago so winzig ist. Er ist wie die *ylla* des Hauses als alabasternes Amulett gestaltet.<sup>933</sup> Das zeigt, wie intim er offenbar in den symbolischen Kontext des Hauses eingliedert ist. So könnte man die familiäre Gestaltung der Heiligen als Domestikation beschreiben. Domestikation ist die vielleicht tiefgreifendste Form der Aneignung.<sup>934</sup>

933 *Yllas* sollten aus Alabaster gefertigt sein. Man glaubt, dass dieser Stein durch Blitzschlag in der Erde ent-

Der Linke Santiago erhält sein eigentliches Opfer erst nach dem Abschluss der offiziellen Rituale, nachdem die Gäste gegangen sind. Es wird nachts in der Intimität des Hauses noch dazu im Speicher ausgerichtet. Seine Figur ist dort im hintersten Winkel deponiert. Über die Ausrichtung wird er mit dem Westen, dem Sonnenuntergang, verbunden. Versteckt und Dunkel muss er lagern. So wie der Linke Santiago in Patawasi ehemals nicht die Kirche verlassen durfte, so wird auch der Linke Santiago in Aqopata in einer dunklen Nische aufbewahrt. Er steht zudem in einer abgedeckten Trinkschale, die einen Bergsee repräsentiert. Dies versinnbildlicht seine Verbindung mit fruchtbaren Prinzipien der Inneren Welt und ihren dunklen Mächten. Er hilft mit dem ‚was man nicht sieht‘, mit Diebstahl und schwarzer Magie.<sup>935</sup> Deutlich ist er über seine Ikonographie, das heißt den Schädel über den er reitet, mit dem Tod assoziiert.

Auch im familiären Kontext zeigen die beiden Santiagos also klar geteilte, allerdings komplementäre Zuständigkeitsbereiche. Es ist faszinierend, wie systematisch der duale Charakter durch zeitliche und räumliche Bezüge, insbesondere die Eingliederung in die symbolische Struktur des Hauses, veranschaulicht wird. Ihr ritueller Einsatz ermöglicht genau das, was Leroi-Gourhan als: „durch Symbole vermittelte Inbesitznahme von Zeit und Raum“ beschrieben hatte, als „eine Domestikation im strengsten Sinne des Wortes, denn sie führt mit dem Haus und ausgehend vom Haus zur Schöpfung eines beherrschbaren Raumes und einer beherrschbaren Zeit.“<sup>936</sup> Sie können nun für die Belange der Familie ‚gezähmt‘, etwa zugunsten des Viehs eingesetzt werden.

Gerade der Linke Santiago erlaubt es offensichtlich im kommunalen und christlichen Kult unterdrückte Bereiche und Anliegen einzubeziehen. Beispielsweise werden während seines nächtlichen Opfers egoistische Ziele auf Kosten von offiziellen Eliten, aber auch besonders erfolgreichen Nachbarn verfolgt. Man versucht, die Seelen des Viehs von benachbarten Gehöften anzulocken. Dies lässt sich als magischer Viehdiebstahl verstehen.

Allerdings hat dies für die indigenen Ritualisten nicht unbedingt negative Konnotationen. Raub und dunkle Magie (*brujería*) haben für sie oftmals soziale Funktionen und verfolgen ein gerechtes Ziel. Sie stellen mitunter die einzige Möglichkeit dar, die strukturelle Gewalt der Gesellschaft zu konfrontieren. Das ewige Duell mit den alten und neuen Großgrundbesitzern, den vielen ‚Ehrgeizigen‘ (*ambiciosos*) innerhalb der Gemeinden, welche den Ärmern Land und Tiere nehmen, beinhaltet auch Magie.

Die Überführung der iberischen und katholischen Rituale und Symbole in den privaten Bereich ist in diesem Zusammenhang also nicht als Unterordnung zu verstehen.

steht und rechnet ihm daher besondere Kräfte zu (Brosseder 2014, 337).

934 Silverstone 2006, 231.

935 Information von Maximo Cama Tito, Cuzco 2009 und Luca Condori Navas, Haquira 2009.

936 Leroi-Gourhan 2006 [1965], 230.

Vielmehr folgt sie gerade dem Verlangen, eigene, von den dominanten Eliten stigmatisierte, Interessen zu verfolgen. In der Intimität des Gehöftes lassen sich die Rituale und Symbole tiefgreifender und umfassender aneignen als im öffentlichen Raum. Dies wird besonders in den abschließenden, nächtlichen Ritualen gut erkennbar. Sie sind ausschließlich auf die Belange der Familie und ihr Gehöft bezogen. Daher finden sie im Speicher statt, welcher grundsätzlich nur von den Mitgliedern der Kernfamilie betreten werden darf und somit unmissverständlich den Privatbereich markiert. Geschützt vor fremden Blicken, wird dort ein Linker Santiago aufbewahrt und verehrt, um ihn im eigenen Sinne nutzbar zu machen.

In Anbetracht dessen sind Thesen vom kommunalen Charakter der Religion in vor-modernen Gesellschaften zu problematisieren. Sie verdecken leicht die sozialen, auch religiös ausgedrückten Gegensätze zwischen kommunalen und privaten Anliegen. Beide Kräfte des sozialen Systems lassen sich erst in ihrer Wechselwirkung verstehen. Bereits Simmel unterstrich, dass es „keine soziale Einheit gebe, in der die konvergierenden Richtungen der Elemente nicht von divergierenden unablässig durchzogen wären.“<sup>937</sup> Dies wird in der andinen Ethnografie mitunter nicht ausreichend beachtet. Mit Blick auf die beeindruckende kommunale Organisation der indigenen Gemeinden werden die extremen Spannungen und Konflikte übersehen.<sup>938</sup> Es wird nicht ausreichend deutlich, mit welchem Nachdruck bei vielen Gelegenheiten eigene Interessen verfolgt werden. Bereits ein Blick in die Gemeindestatute zeigt jedoch, dass die kommunale Struktur häufig nur mit strenger Disziplin und mit zum Teil drakonischen Strafen bis hin zu Ausweisungen aufrechterhalten werden muss. Die kommunale Ideologie der *Comuneros* selbst führt allerdings dazu, dass die privaten Ansprüche und Gegensätze oft nur versteckt artikuliert werden. Die nächtlichen Rituale der Kernfamilie und die Verehrung des Linken Santiago sind dafür ein schönes Beispiel. Im Gegensatz zum Patron der Gemeinde wird der Santiago hierbei auf Ziele bezogen, die antisozial sind, insofern sie auf Kosten der Anderen, sogar der Nachbargehöfte, verfolgt werden. In der dualen Gestaltung der Heiligen spiegeln sich somit die mitunter widerstreitenden Interessen des öffentlichen und privaten Wohls. Als komplementäres Brüderpaar veranschaulichen die Heiligen jedoch gleichzeitig deren untrennbares Zusammenspiel. Die Rituale betreiben letztlich die Ergänzung und gegenseitige Verstärkung beider Bereiche. Kommunale Feiern kommen erst durch die Möglichkeit der Verfolgung partikulärer Interessen und Deutungen zustande. Familiäre Rituale erschließen sich die Symbolik und Kraft kommunaler Feiern.

Es ist zwar anzunehmen, dass die familiäre Gestaltung des Santiago von dem kommunalen Heiligen ausgegangen ist. Allerdings wurde deutlich, dass auch der familiäre Kult wieder zurück in die Sphäre des kommunalen Kultes wirkt. Bei der Patronatsfeier

937 Simmel 1995 (1908), 187.

938 Vgl. Iriarte 1979.

in Patawasi wird der Rechte Santiago mit den zentralen Elementen der familiären Viehrituale in Kontakt gebracht. Dies prägt wiederum die öffentliche Wahrnehmung des Heiligen. Insofern handelt es sich um eine wechselseitige Beeinflussung, bei der man nicht sagen kann, welcher Pol eine größere Wirkung entfaltet.

### 5.4.3 Die Versammlung der Schutzmächte

Es ist vorausgehend deutlich geworden, dass sich die familiäre Fortführung der Santiagofeier keinesfalls als Unterordnung unter den kommunalen Kult verstehen lässt. Ebenso wurde gezeigt, dass christliche Rituale und Symbole nicht nur ein Schleier sind, hinter dem lokale Traditionen unverändert weitergetragen werden. Vielmehr muss die systematische Integration dieser gemeinhin antagonistisch gefassten Bereiche attestiert werden. Offensichtlich geht es den vorgestellten indigenen Ritualisten jenseits theologischer Kategorien und dogmatischer Unterscheidungen darum, alle verfügbaren Möglichkeiten auszuschöpfen. Diese Herangehensweise beschrieb Assmann als typisch für primäre, das heißt nicht monotheistische Religionen: „Die Hauptsorge gilt dort nicht, wie in den sekundären Religionen, der Gefahr falsche Götter anzubeten, sondern ganz im Gegenteil der Gefahr, eine wichtige Gottheit zu vernachlässigen.“<sup>939</sup>

Tatsächlich waltet diese Logik bei den vorgestellten Ritualen durchgehend. Wie beschrieben, holt man in Patawasi die Erlaubnis für kommunale Patronatsfeiern in der Umgebung ein. Ebenso sichert man sich bei der Ausrichtung familiärer Feste die Zustimmung des obersten Santiagos der Region. Sein Wohlwollen wird beim Gehöft erneut mit einer Opferdecke erworben. In dem Zusammenhang werden nacheinander alle weiteren relevanten Adressaten beschworen. Dabei zeigt sich eine strenge Hierarchie der Instanzen, sowohl bei der Abfolge als auch der Anordnung der Opfer. Der Reihe nach versucht man in einer Bewegung von Außen nach Innen, den Kosmos in seiner Gesamtheit einzubeziehen.

Zuerst und zuoberst beginnt man mit Gott als dem obersten Herrn dieser Welt. Er wird mit dem Osten und der Sonne identifiziert. Danach werden die beiden Santiagos bedacht. Wie beschrieben, ist der Rechte Santiago mit dem Himmel, dem Osten, dem Tag, der vorderen und rechten Seite verbunden. Der Linke Santiago ist dagegen mit der linken und hinteren Seite, dem Westen und der unteren Welt assoziiert. Im nächsten Schritt kommen der Bedeutung nach die heiligen Berge. Zunächst werden die vergletscherten Riesen (*apus mayores*) der Provinz angerufen, welche die natürlichen Grenzen mit den Nachbarprovinzen Grau, Antabamba und Chumbivilcas darstellen. Nach ihnen erhalten die untergeordneten Berge (*apus menores*) im Distrikt und der Umgebung des Gehöftes. Schließlich werden Bergseen und Weiden genannt. Sie werden als heilige

939 Assmann 2005, 66.

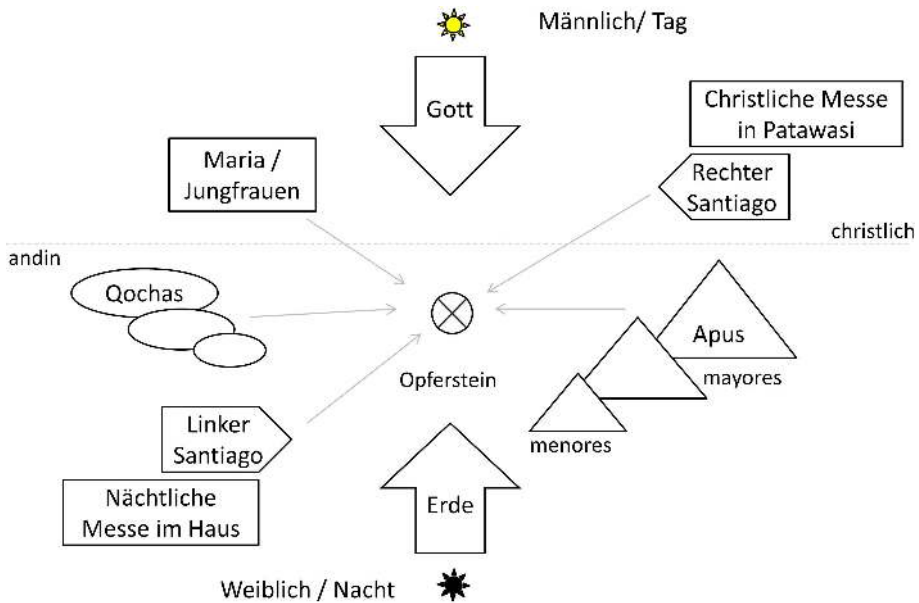


Abb. 73 Zusammenführung des Segens.

Jungfrauen angesprochen. Erst zuletzt kommt die *Pacha Mama*, die bebaute Erde. So stehen der männliche Himmels-gott, die Santiagos und Berge am Anfang und die Bergseen, Weiden und die weibliche Erde am Ende.

Den Versuch jede Macht einzubeziehen, zeigt sich auch bei der Anzahl der Opfer. Gott erhält drei Speisen. Dies verweist auf die Trinität wie auch auf die drei Welten des andinen Kosmos. Beide Santiagos erhalten gemeinsam 12 Opferteller. Auch für die *Apus* werden insgesamt 12 Opfer ausgerichtet.<sup>940</sup> Die Ritualisten erklären: „Zwölf heißt für alle, wenn man nicht alle einzelnen Namen kennt.“<sup>941</sup> Zudem wird am Ende der Decke immer noch ein überzähliges Opfer gebracht. Es dient der Absicherung, falls eine Macht vergessen wurde. Selbst noch das Opferfeuer bekommt seinen Teil. Drei Kokasamen werden in die Flammen geworfen.

So werden alle verfügbaren Kräfte, große und kleine, rechte und linke, dunkle und helle, christliche und andine, männliche und weibliche Mächte mit ihren Festmählern, Trankopfern und Gebeten auf den Hof gerufen (vgl. Abb. 73).

Ihr Segen wird mit unterschiedlichen Praktiken auf die versammelten Tiere des Gehöfts bezogen. Vor allem wird er auf den zentralen Opferstein übertragen. Er ist der

940 12 sind auch die Monate des Jahres, 12 ist die Zahl der Apostel.

941 Information Américo Piñares, Aqopata 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: Ixxi).



Inbegriff des Familienbesitzes. Auf ihn laufen alle Richtungen zu. Auf dieses tatsächliche und symbolische Zentrum des Gehöfts hin sind im Weiteren die Bewegungen und Arrangements des Rituals ausgerichtet. An ihm enden die Rituale.

Dies wiederholt sich in abgewandelter Form in der nächtlichen Messe. In ihr wird die Gunst dunkler Mächte gesucht, die in der katholischen und morgendlichen Messe nicht erfasst werden. Ihr Segen wird auf die *cabildu ylla* des Hofes bezogen. In verkleinerter und stilisierter Form zeigt sie den zentralen Opferstein als Zentrum des Gehöfts. Zudem ist sie bei der Feuerstelle begraben, welche ebenfalls den Mittelpunkt des Hauses symbolisiert.

Insgesamt kann man feststellen, dass christliches und andines Ritual, offizielles und intimes, morgendliches und nächtliches Opfer zwar deutlich differenziert werden. Ein Bereich bildet mitunter sogar die Umkehrung des Anderen. Damit bleiben sie jedoch in unmittelbarer Weise voneinander abgeleitet und aufeinander bezogen. Sie werden offensichtlich als komplementäre Hälften eines dualen Systems, einer ausbalancierten Ordnung, verstanden.



## 6 Der ‚Santo Macho‘: Die Feier des Linken Santiago in der indigenen Gemeinde Ccocha

Bis hierher wurde beschrieben, wie die Santiagofeier von Patawasi in den familiären Rahmen getragen wird. In den folgenden beiden Kapiteln wird dokumentiert, wie sie sich in einer indigenen Gemeinde und ihren Ortsteilen fortsetzt. Auf diese Weise wird verdeutlicht, dass sich die Santiagofeiern des Distrikts zu einer weitverzweigten Festlandschaft verbinden. Desweiteren lässt sich verfolgen, wie Santiago nicht nur von Viehzüchtern, sondern auch von Ackerbauern für ihre spezifischen Anliegen nutzbar gemacht wird. Damit können weitere Gründe für die breite Popularität des Heiligen offengelegt werden. Zudem wird es möglich, die Logik der betrachteten Rituale genauer zu erschließen.

### 6.1 Die Feier im Ortskern von Ccocha

#### 6.1.1 Einleitung

Die indigene Gemeinde Ccocha liegt an der nördlichsten Grenze und zugleich dem tiefsten Bereich des Distrikts Haquira (vgl. Abb. 74). Um vom Hauptort Haquira dorthin zu gelangen, folgt man dem Río Cocha etwa drei Stunden flussabwärts bis zu seiner Mündung in den Santo Tomás. Der Zusammenfluss formt ein relativ niedriges und geschütztes Becken, welches die Gemeinde kontrolliert. Wie in der gesamten Region, spielt die Viehwirtschaft eine entscheidende Rolle. Jedoch erlaubt die privilegierte Lage auch den intensiven Anbau von Gemüse sowie Früchten und Getreide, wie Weizen und Mais. Von den Nachbarn der höheren Teile des Distrikts, die vor allem Knollenfrüchte anbauen, werden die Einwohner daher scherzhaft Getreidebrei (*sankhu*) genannt.

Ccocha ist mit rund 80 Haushalten und 300 Einwohnern die größte indigene Gemeinde des Distrikts Haquira (Abb. 75). Auf administrativer Ebene wurde ihr daher der Status einer Landgemeinde (*consejo menor*) zuerkannt. So befinden sich hier ein Gesundheitsposten und eine Grundschule. Zu Ccocha gehören zudem kleinere, zum Teil weit

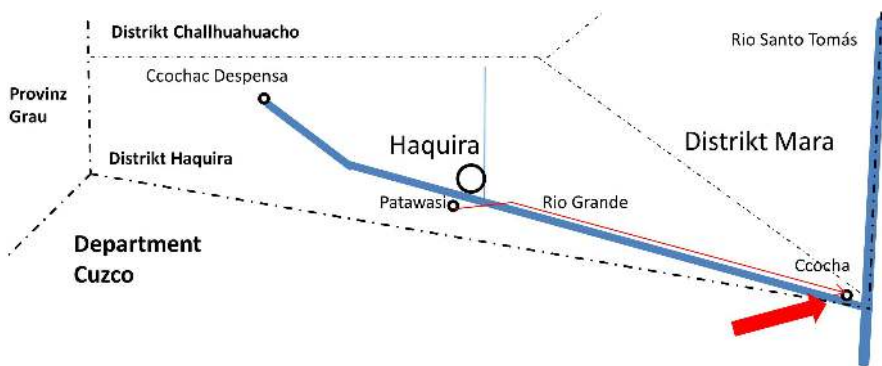


Abb. 74 Lage von Ccocha.



Abb. 75 Ansicht von Ccochas Ortskern.

entfernte Ortsteile, sogenannte Sektoren und Annexe, in unterschiedlichen Höhenlagen des Distrikts.

Ccocha scheint bereits in der Kolonialzeit die Rolle einer wichtigen *Reducción de Indios* gespielt zu haben.<sup>942</sup> Davon zeugen steinerne Türsturze mit Wappenreliefs indigener Familien, die Pumas und Greifvögel darstellen. Verwaltungsmäßig war Ccocha

<sup>942</sup> Hostnig, Palomino Dongo und Decoster 2007, 567–568.



Abb. 76 Kirchruiue von Ccocha.

dem Distriktshauptort Haqaira untergeordnet. Es bildete aber eine eigene Pfarrkuratie.<sup>943</sup> Von der imposanten kolonialzeitlichen Kirche San Miguel Arcángel, welche der ebenfalls zerstörten Kirche in Mara, dem Hauptort des Nachbardistrikts, in Form und Größe ähnelt, steht heute nur noch eine Ruine (Abb. 76).

Die aktuelle Kirche befindet sich unmittelbar dahinter. Sie besteht, wie die anderen Häuser des Ortes, aus Adobe. Vom Erzengel Michael findet sich keine Spur mehr. Stattdessen sind hier als Ortspatrone Santiago und der *Señor de la Exaltación* untergebracht. Informanten berichten, dass der Santiago eigentlich zum höher gelegenen Ortsteil Ccochac Despensa gehört habe. Nach einer verheerenden Überschwemmung sei ein Großteil der Einwohner herabgekommen. Sie hätten das Heiligenbild mit sich nach Ccocha gebracht.

Man ist stolz, dass die Statue des Santiago nach der in Patawasi die größte des Distrikts ist. Der Heilige gilt als Linker Santiago und jüngerer Sohn des Rechten Santiago von Patawasi. Damit wird begründet, dass sich die Heiligen während der Festzeit besuchen. Nordwestlich von Ccocha, zwischen den Gipfeln des Ancatiana und des Punta, sollen sie sich erbitterte Wettrennen liefern. Deshalb meidet man diese Gegend, da ein Zusammentreffen als gefährlich angesehen wird. Man glaubt, dass bereits der Anblick des Heiligen Tod bringen könne. Um sich zu retten, müsse man niederknien und sich den Hut vor das Gesicht halten.

Weiterhin wird eine abgewandelte Version des Wettspringens der beiden Santiagos von Patawasi erzählt. Danach sei der Linke Santiago nicht bis Choquecca/Tambaobamba, sondern auf den Berg *Pituntilla* an der Grenze des Distrikts Mara gelangt. Der nördlichste Gipfel namens *Qhaqiamarka* sei durch die Wucht der Landung gespalten worden.

943 Indias 1786, Folio 120.

Der Spalt sei nur für Eingeweihte zu erkennen. Er biete ein beliebtes Versteck für Viehdiebe. Dort machen sie ihre ‚Hexereien‘ (*brujerías*), damit der Berg selbst sie verstecke. Selbst wenn man direkt vorbeigehe und den Duft ihres Bratens rieche, könne man sie nicht finden. Wie in Patawasi ist damit eine Verbindung zwischen Santiago und dem Viehdiebstahl erkennbar.

Ebenso ist die Assoziation des Linken Santiago mit dem Blitz bekannt. Seine Verfügungsgewalt über das himmlische Feuer wird mit verschiedenen Anekdoten und Erzählungen illustriert. Beispielhaft sei hier Santiagos Wettstreit mit dem Fuchs genannt:

Während der Regenzeit war der Fuchs völlig durchnässt unterwegs. Da sah er den Santiago auf seinem Pferd heranreiten und versteckte sich, schlecht gelaunt wie er war, hinter einem Stein. Als der Heilige bei ihm war, sprang er jaulend auf den Weg. Das erschreckte Pferd wich sich aufbäumend zurück und warf seinen Reiter ab. Während Santiago sich fluchend aufrappelte, verschwand der Fuchs laut lachend und versteckte sich in seinem unterirdischen Haus. Da sagte der Santiago: ‚Mal sehen, wer besser zu erschrecken weiß!‘ Einige Tage später kam der Fuchs nach draußen, um Futter zu suchen. Plötzlich schlug ein fürchterlicher Blitz ein, geworfen von Santiago, und zerriss den Fuchs in Stücke. Lachend sammelte der Heilige die Teile zusammen und gab dem Fuchs das Leben zurück. Dann sprach er: ‚Siehst du, das war ein Schreck!‘<sup>944</sup>

Verheerende Blitzschläge werden meist auf den Linken Santiago zurückgeführt. Vor der Regenzeit und nach Blitzeinschlägen werden ihm daher Opferdecken zur Besänftigung ausgerichtet.<sup>945</sup>

### 6.1.2 Vorbereitungen

Die Patronatsfeier in Ccocha findet am Wochenende nach der Feier in Patawasi statt. Sie dauert zwei Tage. Für die Vorbereitungen werden jedoch etwa zehn weitere Tage benötigt. Die Feier wird von mehreren Familien gemeinsam im Namen ihrer jungen Söhne ausgerichtet. Dies sind die sogenannten Hahnenkapitäne (*gallo capitán*). Man erklärt: „Hahnenkapitän ist das erste Amt, welches die Kinder übernehmen. Es dürfen nur Jungen, von zwei, drei, vier, bis sieben Jahren.“<sup>946</sup> Das Kind wird im Rahmen der Feier als Mitglied der Gemeinde anerkannt. Zudem wird es in die sozio religiöse Ämterstruktur der Gemeinde integriert. Gleichzeitig wird der *Hahnenkapitän* mit der Ausrichtung der

944 Information Sinfiriano Santos, Ccocha 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxii). Identische Kräfte schreibt man ihm in Huaráz zu, wo er als Blitz versehentlich eine Witwe getötet und dann

aus Mitleid mit ihren Kindern wieder zum Leben erweckt haben soll Yauri Montero 2000, 49–50.

945 Schäfer 2012, 265–270.

946 Information Augusto Choquehuayta, Ccocha 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxiii).

Feier unter den besonderen Schutz des Santiago gestellt. Er ist nun ihr Patron, an den sie sich den Rest ihres Lebens vertrauensvoll wenden können.

Die Hauptlast der Feier wird von einer Familie getragen. Sie hat zusätzlich das Amt des Sponsors für den Stierkampf (*toreroyuq*) inne und ist damit nicht nur für die *Corrida* verantwortlich, sondern auch für die meisten anderen kommunalen Anteile der Feier, wie Musiker, Träger und Ausstattung des Heiligen. Diese Sponsoren werden von den Ortsvorstehern nach Liste ausgewählt. Im Gegensatz zu Patawasi ist das Ämtersystem der Feier noch intakt. Wer das Amt nicht übernimmt, wird gewissermaßen exkommuniziert. Er darf weder die Kirche betreten, noch an den Gemeindeversammlungen teilnehmen, bei denen auch das kommunale Land verteilt wird. Im Gegenzug für die Aufwendungen kann der Hauptsponsor jedoch auf die Unterstützung der anderen *Comuneros*, insbesondere Verwandter und Freunde hoffen. Sie müssen allerdings in einem formalen Akt, dem sogenannten *llantasqa*, überzeugt werden. Dafür besucht sie der *toreroyuq* ausgestattet mit reichlich Maisbier und Schnaps sowie der *j'urca*, Geschenken an Brot, Mais und Kartoffeln (Abb. 77). Mit der Annahme verpflichtet man sich zur Hilfe. Diese wird als *minkasqa* verstanden, das heißt sie muss bei gegebenem Anlass erwidert werden.

#### *Die Zutaten für das Festessen*

Die erste Vorbereitung beginnt einige Monate vor der Feier mit dem *allantana*. Dabei handelt es sich um das Einfahren des Feuerholzes für das Fest. Dafür versammelt der *toreroyuq* die Helfer an seinem Waldstück. Jeder bringt Pferde für den Transport. Nach der Arbeit erwartet der Sponsor die Männer auf seinem Gehöft. Zur Begrüßung erhalten sie Maisbier. Auch die Pferde werden mit dem Getränk benetzt, um ihnen zu danken. Nachdem am Abend das Holz auf dem Hof aufgestapelt ist, wird wie nach jeder Hilfe zum Essen geladen. Männer und Frauen setzen sich getrennt zu Kreisen. Es wird getrunken und gelacht. Man reicht Koka durch die Runde.

Sobald es dunkelt, wird das Holz ‚gesegnet‘. Die zuerst geschlagenen Scheite werden auf eine Decke gelegt, beräuchert und mit Kokablättern bestreut. Man begießt sie mit Maisbier und bittet, dass das Brennholz nicht verfaule, dass es Kraft habe und niemals ausgehe. Erst gegen Mitternacht löst sich die gesellige Runde auf.

Ein ähnliches Treffen findet zwei Tage vor der Feier statt. Diesmal geht es darum, den jungen Stier für das Festessen zu schlachten. Er steht auf dem Hof angeleint. Dort trinken ihm die Gäste mit Maisbier zu. Dann werden ihm die Beine zusammengebunden, er wird zu Fall gebracht und so gedreht, dass er Richtung Sonnenuntergang blickt. Nun durchbohrt man das rechte Ohr, um den Ohrschmuck (*arrete*) anzubringen. Anschließend wird ihm ein Tragetuch mit Kokablättern um den Hals gebunden. Einer der Männer deckt ihm die Augen ab. Dann wird ihm die Kehle durchgeschnitten und das



Abb. 77 Umzug des *toreroyuq*.

Blut in einer Schüssel aufgefangen. Nun muss der *toreroyuq* den Stier dreimal tanzend umkreisen. Dann öffnet man das Tragetuch und verteilt die Kokablätter. Erst nach einer weiteren Trinkrunde trennt man den Kopf ab und nimmt den Stier aus. Aus den Innereien und dem Blut wird von den Frauen Schlachtesuppe (*chunchulli*) bereitet. Zum Essen setzen sich Männer und Frauen wiederum getrennt zu Kreisen. Der empfangene Teller wird an den rechten Nachbarn weitergereicht. Dieser muss kosten, loben und bitten, dass das Essen nie zu Ende gehe, dass es Kraft und Gesundheit gebe. Nach dem Essen gehen Koka und Maisbier durch die Runde. Erst gegen Mitternacht löst sich die gesellige Runde auf.

Durch die Hilfe für den Sponsor werden nicht nur die Arbeitslasten geteilt. Zugleich wird die Zusammenarbeit der Helfer erprobt und die Allgemeinheit erhält Ein-



blick in den Fortgang der Vorbereitungen. Regelmäßig muss der *toreroyuq* den Dorfältesten in dieser Hinsicht Rechenschaft ablegen.

### *Das Einholen der Lizenz*

Einen wichtigen Teil der Vorbereitungen bildet das Einholen der Erlaubnis für die Feier. Ältere Informanten berichten, dass in ihrer Jugend die Sponsoren begleitet von den Autoritäten des Ortes mit ihren Amtsstäben nach Patawasi gezogen seien. Dort habe man einen Hammel und Geschenke als Tribut abgeben müssen. Im Gegenzug wurde die *pureq vara*, der ‚wandernde Stab‘ ausgehändigt. Dieser Stab war Ausdruck der ‚Lizenz‘ und musste in allen Ehren und auf direktem Wege nach Ccocha geleitet werden. In der Nacht wachte man vor ihm im Haus des Küsters. Für den Zeitraum der Feier wurde der Stab von den Festsponsoren mitgeführt oder in vertikaler Position abgestellt. Er durfte keinesfalls umfallen. Sonst wäre schweres Unglück wiederfahren. Dieser Brauch sei aber mit der Auflösung des traditionellen Ämtersystems in den achtziger Jahren verschwunden.

Heute ist das Geschehen weniger formal. Eine Woche vor der Feier nimmt der Festsponsor, häufig begleitet von Frau und Kindern, an der Santiagofeier in Patawasi teil. Beim Rechten Santiago wird die Erlaubnis (*licencia*) für die Ausrichtung der Gemeindefeier eingeholt: „Damit die Feier in Ccocha ein Erfolg werde!“ Kerzen werden vor dem Heiligen angezündet. Man bittet: „Apu paña santiago, tayta paña santiago, huayniyquita apachimuway“ – „Mächtiger Rechter Santiago, Vater Rechter Santiago, schicke uns deinen Segen“. Zudem sollte der Sponsor in der Festtagsmesse eine Fürbitte lesen lassen. Früher musste die entsprechende Quittung sogar den Ältesten von Ccocha vorgelegt werden.

In Ccocha selbst muss ebenfalls die Zustimmung zur Feier gesichert werden. Ein ritueller Spezialist (*altumisayuq*) wird geladen, im Haus des Festsponsoren eine Opfermesse auszurichten. Die Decke wird nach Osten ausgerichtet und beräuchert. Nach einem gemeinsamen Umtrunk und Libationen werden die Opfer bereitet (Abb. 78).

Zuerst legt man für Gott auf den oberen Teil der Decke drei Maishülsen nebeneinander. Sie dienen als ‚Teller‘, die nun nacheinander mit weißem Maismehl, weißer Nelkenblüte, einem Kokablatt, einem Stück Alpakabrustfett und Kopalharz gefüllt werden. Santiago erhält zwei mal vier Blätter. In sie kommen weißes und graues Maismehl sowie kleine Stücken von Gold- und Silberfolie.

Zum Abschluss erhalten in ähnlicher Weise zwei lokale Mächtige (*apus*) ihre Opfer. Dabei handelt es sich um *Hapaq ñuñu* und *Wayra punku*. *Hapaq ñuñu* ist die mythische Ahnherrin der Bewohner der Gegend, eine Frau mit Brüsten, die so groß waren, dass sie sie übereinander geschlagen auf dem Rücken trug. Mit ihnen fing sie wie mit einem Lasso die Männer, auch ihre eigenen Söhne, benutzte und aß sie. Schließlich taten sich



Abb. 78 Opfer zum Einholen des Festsegens.

jedoch alle Männer der Umgebung zusammen und trieben sie in eine Fallgrube am Dorfrand von Ccocha, in welcher sie lebendig begraben wurde<sup>947</sup>. Deshalb kann man an dieser Stelle nichts anpflanzen oder bauen. Die Einwohner weigern sich, den wilden Fleck zu betreten.

*Wayra punku*, das Windfenster, ist ein kleines Loch im Fels (Abb. 79). Man glaubt, es reguliert das Klima der Gegend. Ohne rituelle Vorsichtsmaßnahmen darf man sich ihm ebenfalls nicht nähern. Es befindet sich außerhalb des Dorfes auf einem Fels, der in

947 Die Verbindung des Santiago mit *qapaq ñuñu* scheint bedeutsam. Wie der Mythos berichtet, war sie Teil der alten, besonders fruchtbaren, jedoch moralisch negativ konnotierten Menschheit. Um ihre Herrschaft zu brechen, musste sie von ihren Männern getötet werden. Insofern illustriert der Mythos

die Ablösung von matriarchalen Strukturen. Dagegen repräsentiert der Santiago als Verkörperung der Männlichkeit und der christlichen Mission die neue Ordnung. Die männlichen Kinder werden im Rahmen der Feier unter seinen Schutz gestellt.



Abb. 79 Wayra punku, das Windloch.

das Tal des Santo Tomás ragt. Die Öffnung ist mit dem *Tapón* (Pfropfen), einem zylindrischen Stein verschlossen und sorgsam mit Lehm abgedichtet. Sie wird bei übermäßigen Niederschlägen, begleitet von Opferritualen, geöffnet, damit Wind aufkommt, welcher die Wolken vertreibt.

Für beide Orte und ihre Mächte werden jeweils vier Maisstrohhüllen mit den genannten Zutaten angerichtet. Zusätzlich werden eine Priese *kañiwa*, ein quinoaartiges Getreide, und durchbohrte Muschelperlen hinzugefügt.

Nach einem letzten Umtrunk werden die Opfer verbrannt. Dazu spricht man Worte wie: „Vater Santiago, ich biete dir dieses Opfer, damit nichts geschieht. Behüte die Kinder dieses Hauses.“<sup>948</sup>

Während das Opfer verbrennt, werden die Kokablätter gelesen (*consulta*). Der Sohn des Festsponsors, der *gallo capitán*, muss ein *koka kintu*, also drei makellose, wie ein Kleeblatt angeordnete Kokablätter, grüßend in die vier Himmelsrichtungen halten (*k'intar*) und dann vor dem *altumisayuy* auf einen Haufen fallen lassen. Dreimal hebt dieser einige Blätter auf und lässt sie fallen. Die Anordnung gibt Auskunft, ob mit der Feier alles ordnungsgemäß verlaufen wird. Gemeinsam kaut man die Kokablätter.

948 Information Max Gutierrez Escalante, Ccocha 2010  
(Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxiv).

Die präparativen Opfer sollen einerseits allgemeinen Segen für die Feier spenden. Sie zielen jedoch insbesondere darauf, dass dem Heiligenbild während der Prozession nichts zustößt. Dies wäre eine Katastrophe für den Sponsoren, der persönlich für die Integrität der Skulptur haftet. Neben dem materiellen Wert träfe ihn vor allen Dingen der Fluch des Heiligen. Schon ein Kratzer am Heiligen kann zum Unglück des ganzen Dorfes werden und insbesondere die Familie des Festsponsors ruinieren oder gar auslöschen. In jedem Dorf werden Geschichten dieser Art erzählt. Das erklärt erst den Aufwand und den Versuch sich allseits abzusichern.

### *Tiki sumaqchay: Die Vorbereitung des Heiligen*

Am letzten Abend vor der Feier ziehen die Familie des *toreroyuq* und einige Helferinnen zur Vorbereitung des Heiligen von ihrem Gehöft in die Kirche. Dabei trägt man Kerzen, neue Kleidungsstücke für den Heiligen, bestickt mit der Jahreszahl und den Familiennamen des Sponsors, sowie vor allem die Blumen für die Dekoration der Sänfte mit.

Beim Eintreten in die Kirche brennt man Kerzen an und spricht Gebete. Erst dann nähert man sich dem Heiligen ehrerbietig. Er wird beräuchert, gesäubert, umgezogen und herausgeputzt. Dann schmückt man seine Sänfte sorgfältig mit Blumen und Limonenzweigen. Zum Abschluss dieser Sequenz entzündet das Paar der Sponsoren erneut Kerzen und spricht Gebete für ein glückliches Fest.

Während dieser Vorbereitung kommen die Sponsoren in ungewohnte Nähe zum Heiligen. Es ist der einzige Anlass wo die Kirche nach dem Einbruch der Dunkelheit geöffnet bleibt. Sie können ihn von seiner Empore nehmen, ihn aus und umkleiden. Sie können ihn von Nahem betrachten, betasten, man könnte sagen ‚kennen lernen‘. In sonst nicht gekannter Weise wird so ein persönlicher Kontakt hergestellt. Man leistet dem Heiligen einen persönlichen Dienst, wählt seine Kleidung nach dem eigenen Geschmack, dekoriert mit den eigenen Lieblingsblumen. Ein Informant erklärt: „Dann [das heißt mit dem Ausrichten seiner Feier] bist du wie ein Sohn für ihn. Er kennt dich, du kannst dich ihm nähern und er hört zu. Falls nicht, hört er dich nicht an.“<sup>949</sup> Die intime Annäherung im Rahmen der Feier bildet also die Basis für eine persönliche und andauernde Beziehung zum Heiligen und eröffnet den privilegierten Zugang zu dem von ihm gewirkten Heil.

949 Information Augusto Choquehuayta, Ccocha 2009  
(Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxv).



Abb. 80 Wacht vor dem Heiligen.

### 6.1.3 Die kommunale Feier

Am Festtag wird bereits früh am Morgen die Kirche aufgeschlossen. Geduldig warten bereits einige ältere Frauen darauf, vor dem geschmückten Heiligen ihre Kerzen aufzustellen und ihre Wünsche auszusprechen. Auch in Ccocha glaubt man über die Art des Abbrennens Rückschlüsse auf das Jahr ziehen zu können. Entsprechend werden die Kerzen eifersüchtig gehütet (Abb. 80). Der Küster steht mit einem langen Stock dabei und wacht über den geordneten Ablauf, löscht heruntergebrannte Kerzen und sorgt für den nötigen Sicherheitsabstand zum Heiligen.

Gegen neun Uhr verstärken sich die Vorbereitungen. Die ersten Gäste treffen zu Fuß, auf Pferden und Lastwagen ein. Es handelt sich fast durchgehend um Einwohner der zu Ccocha gehörenden Sektoren und Annexe. Dazu kommt eine Handvoll fliegender Händler.

Nach den Begrüßungen und einem ersten Glas Maisbier auf dem Vorplatz treten die meisten für einen Augenblick in die Kirche, begrüßen den Heiligen. Einige knüpfen, wie in Patawasi, Schweifhaare ihres Pferdes an die Läufe, die Mähne und den Schweif des Pferdes vom Santiago. Andere bücken sich unter seinen Mantel oder fassen ehrerbietig an seine Stiefel und tragen dem Patron in freier Rede ihre Anliegen vor. Meist geht es um Schutz für die Familie und ihren Besitz und Gesundheit, auch für das Vieh. Die Atmosphäre in der kleinen Kirche wird unruhiger, es kommt zu leichtem Gerangel vor



Abb. 81 Kampfhahn in der Messe.

dem Heiligen. Jeder möchte seine Wünsche vortragen und den Heiligen berühren und seine Kerzen an einem sicheren Standort unterbringen.

Langsam steigert sich auch draußen die Feststimmung. Auch die Fleißigsten legen nun ihre Arbeitsgeräte zur Seite und putzen sich für die Feier heraus. Vor der Kirche messen sich die Jugendlichen im Fußball. Die Zuschauer folgen mit Leidenschaft. Die Händler und manche Frauen der Besucher legen ihre Decken aus, es entsteht ein kleiner Markt mit Esswaren, Textilien und Keramik. Endlich treffen die sehnlichst erwarteten Musiker aus Haquira ein. Sie wurden eigens vom Onkel des *toreroyuq* abgeholt, bereits unterwegs reichlich bewirtet und sind in Feststimmung. Das macht sie gewogen, den Wunsch des Publikums nach einer ersten Kostprobe zu erfüllen. Einige ältere Herren monieren, dass erst nach der Messe aufgespielt werden dürfe.

Die Messe beginnt mit der Ankunft einer Schwester aus Haquira. Ein Priester ist seit Jahrzehnten nicht in den Ort gekommen. In der Kirche versammeln sich hauptsächlich Frauen und Kinder. Die Männer sind zumeist zu Pferd und mit ihren Kampfhähnen gekommen und bleiben mit den Tieren vor dem Kirchentor. Einige bringen die Tiere in die Messe (Abb. 81).

Die Gestaltung der Festtagsmesse ist genau wie in Patawasi. Die Schwester ist sichtlich darum bemüht, die Verehrung des Santiago in orthodoxe Bahnen zu lenken. Sie zitiert die wenigen Bibelstellen zum Apostel, geht auf seine Rolle als Matamoros ein.





Abb. 82 Auszug des Heiligen.

Unter den Hufen seines Pferdes heißt es, lägen die besiegten Antichristen. Er sei es, der vor dem Teufel und seinen Agenten schütze. Abgesehen von dem kleinen Lager der Täuflinge und ihrer Familien, welche vor dem Altar versammelt sind, gibt es relativ wenig Interesse für die Predigt. Immer wieder versucht die Schwester, die Aufmerksamkeit auf ihre Worte zu richten. „Nicht immer Kerzen, Kerzen“ ruft sie halb verzweifelt, halb resigniert: „man muss etwas von der wirklichen Figur des Heiligen wissen!“. Doch erst die letzte Etappe findet mehr Interesse, wenn von den Festsponsoren Fürbitten verlesen werden. Hauptthemen sind Glück und Gesundheit für die Familie und das Vieh.

Zum Abschluss verlangt man lautstark die Segnung mit Weihwasser, besonders die Träger drängen sich nach vorn. Bei ihnen handelt es sich ausschließlich um Anwohner. Ortsfremden, so heißt es, dürfe man den Heiligen nicht überlassen. Draußen beginnt die Kapelle mit der Marchmusik und die Menge verlässt den Kirchenraum. Auch der Heilige setzt sich in Bewegung.

#### 6.1.4 Die Prozession

Auf beiden Seiten des Ausgangs warten die Menschen auf den Austritt ihres Heiligen (Abb. 82). Am Anfang der Route stehen die Männer mit ihren Hähnen und Pferden. Der Umzug des Heiligen führt durch den Ortskern (Abb. 83).

Man umkreist den zentralen Platz mit der Ruine der kolonialen Kirche und zieht zur Stierkampfarena und zum Gehöft des Hauptsponsors. Nach einem Halt vor dem Tor und der Segnung der Familie mit Weihwasser kehrt man zurück zur Kirche (Abb. 84).

Die Festsponsoren gehen voran, dann kommt der Heilige, während der Rest der Gefolgschaft daneben oder dahinter folgt. Den Großteil des Zuges bilden Frauen und Kindern.

Die Männer bleiben meistens bei ihren Pferden. Einige bereiten das Hahnen-treffen (*gallo tinkuy*) vor. Dafür binden sie Kampfhähne an zwei Leinen, welche nahe



Abb. 83 Prozession und Zuschauer.



Abb. 84 Segnung vor dem Haus der Festsponsoren.



Abb. 85 Aufhängen der Kampfhähne.

des Kirchentors als Bogen (*arco*) den Weg des Heiligen kreuzen (Abb. 85). Die Leinen werden von Hand gespannt, um dann, wenn der Santiago durchzieht, ein Stück nachzulassen (Abb. 86). So wird versucht, die Hähne mit ihm und insbesondere dem erhobenen Schwert in Kontakt zu bringen. Gelingt dies, wird es den Kampfeswillen der Tiere steigern. Ihre Krallen werden dann ‚wie Klingen‘ schneiden. Im Gegenzug für seinen Aufwand profitiert der *torero yuq* in besonderer Weise von der Feier. Seine Hähne sind an extra Leinen aufgehängt und lassen sich so einfacher mit dem durchziehenden Heiligen





Abb. 86 Durchzug durch den Hahnenbogen.

in Kontakt bringen. Das *gallo tinkuy* stellt ganz klar einen Höhepunkt der Prozession dar, wird eifrig kommentiert und besonders aufmerksam beobachtet.

Anschließend zieht sich der Santiago rückwärts, das heißt mit Blick auf die Zuschauer, wieder in seine Kirche zurück. Sobald er drinnen gänzlich abgesetzt ist, kommt es, wie in Patawasi, zu einem Gerangel um die Limonenblätter der Sänfte. Man bewahrt sie bis zur nächsten Feier auf. Es heißt, sie bringen Segen und heilen Krankheit von Mensch und Tier. Sie kommen zerstoßen ins Futter oder werden als Mate aufgebrüht und helfen gegen kulturelle Krankheiten. Mit ihrer Beute strömen die meisten hinaus. Dort beginnt der unbeschwertere Teil der Feier. Die Musik wechselt von der eher getragenen Marchmusik der Prozession zu schnelleren und heiteren Tänzen (*paso abuyaynado*). Man reicht Becher mit Maisbier und Anisschnaps. Viele verharren jedoch noch einige Augenblicke beim Heiligen. Die Festspensoren treten von hinten an ihn heran, um sich und ihre Söhne unter seinem Mantel zu bekreuzigen. Auch andere Teilnehmer suchen die Berührung des Heiligen. Viele sprechen Gebete (Abb. 87). So wird, wie in Patawasi, vor allem zum Ende der Prozession die intensive Nähe des Heiligen gesucht.

Die Versuche der Aneignung der Kräfte des Heiligen sind in Ccocha jedoch nicht auf den Moment der Prozession beschränkt. Wie Fellbecker für Europa feststellte, wird für viele Gläubige der von der „Prozession durchgezogene Raum durch das Hindurchzie-



Abb. 87 Gebete beim Heiligen.

hen heilig und bewahrt diese Heiligkeit.“<sup>950</sup> Aus diesem Grund wird der Prozessionsweg in Ccocha von den Männern mit ihren Söhnen und Hähnen wiederholt.

#### 6.1.5 *Gallu t'ipiy* und *corrida de gallos*

Nach kurzem Umtrunk besteigen die Festspensoren mit den anderen Männern neben der Kirche ihre Pferde. Es beginnt das *gallu t'ipiy*. Dabei handelt es sich um einen alten spanischen Brauch, der dort unter dem Namen *gallo rey* bekannt war.<sup>951</sup> Er ist in zwei Versionen mit nach Amerika gebracht worden.<sup>952</sup> Entweder wurde ein Hahn bis an den Hals im Sand vergraben. Dieser musste dann im Vorbeireiten herausgerissen werden. Bei der zweiten Variante wurde der Hahn, wie in Ccocha, an Schnüren aufgehängt und konnte zu Pferd abgerissen werden. Die übrigen Reiter mussten nun versuchen, ihn zu entwenden. Es handelt sich also um ein recht gewalttätiges Reiterspiel.

In Ccocha scheint es dagegen vor allem wichtig, die Hähne in Verbindung mit dem Santiago und den Hahnenkapitänen zu bringen. Die Festspensoren nehmen, ängstlich, aber auch mit sichtbarem Stolz von den Müttern beäugt, ihre Söhne, die *gallo capitánes*, zu sich auf das Pferd<sup>953</sup>. Unruhig tänzeln die Tiere zur Musik und den auffordernden Schreien, werden auf die Hinterbeine gezwungen. Dann geht das Rennen los (Abb. 88).

Es geht nicht um Geschwindigkeit, sondern darum, sein Pferd vorzuführen und zu dominieren. Man hält die Zügel kurz und gängelt es, zwingt es in verschiedene Gangarten und treibt es gegen andere Pferde. Es heißt, mit dem Rennen erweisen die Männer dem Reiterheiligen Santiago die Ehre. Außerdem verfolgt man ausdrücklich das Ziel,

950 Fellbecker 1995, 156.

951 Bennassar 1975, 33.

952 Für Mexico bezeugt durch Denhardt 1975, 155–156.

953 Die Frauen sollen die Pferde vor Wettläufen nicht berühren. Es heißt, dies würde die Tiere langsam machen und Pech bringen.



Abb. 88 Pferderennen.

die Knaben dem kriegesischen Heiligen anzugleichen. Schließlich werde auch sein Geschick mit Pferden auf die Reiter übergehen.

Die Strecke bildet genau der Weg, den die Prozession mit dem Heiligen abgeschritten hatte. Auf ihr dreht man mehrere Runden.

Beim Durchreiten des Bogens vor dem Kirchentor versucht jeder, im passieren seinen Hahn abzureißen. Ist dies gelungen, steigt man aus dem Rennen aus und bringt den Hahnenkapitän zurück zur Mutter. Dort übergibt man den Söhnen den Hahn mit den Worten: „¡Ñuqallaywanmi machu kanki!“; das heißt „Nur mit mir bist du ein richtiger Mann!“ Er gehört jetzt den Jungen und ist Zeichen ihrer Männlichkeit. Ebenso hübsch und männlich, zäh und rauflustig sollen sie werden. Von den Zuschauern werden in kleinen Grüppchen stehend die Tiere begutachtet, es wird getrunken und gelacht.

Nach dem Ende des Rennens hält der *toreroyuq*, begleitet von seiner Frau, eine kurze Ansprache. Er dankt seinen Helfern für die Unterstützung und den Gästen für ihr Kommen. Schließlich stellt er den künftigen *toreroyuq* vor. Auch dieser spricht einige Worte, drückt seine Bereitschaft aus, die Feier des nächsten Jahres bestmöglich vorzubereiten. Dann beginnt der Tanz. Das Eröffnungspaar bilden die beiden Paare der *toreroyuqs* mit getauschten Partnern. Darauf tanzen auch die anderen. Einige der Männer bringen selbst ihre Pferde dazu, lassen sie im Takt der Musik seitlich tänzeln und sich im Kreis drehen.

Die Hahnenkapitäne bereiten sich währenddessen auf ihren ersten Hahnenkampf (*corrida de gallos*) vor. Leidenschaftlich diskutieren sie die Abfolge der Kämpfe und die jeweiligen Gegner. Vor dem Kirchentor bilden die Zuschauer einen Kreis, eine ‚lebende‘ Arena. Die Kämpfe dauern bis zum späten Nachmittag (Abb. 89).



Abb. 89 Hahnenkampf.

So geht der kommunale Teil der Feier zu Ende. Das Fest setzt sich allerdings im familiären Rahmen auf den Gehöften der Festsponsoren fort.

#### 6.1.6 Die Familienfeier auf dem Hof des *toreroyuq*

Familie und Freunde geleiten die Hahnenkapitäne zu ihren Häusern (Abb. 90). Auf dem Hof des *toreroyuq* wird ein öffentliches Festmahl angerichtet. Er ist mit dem Kopf des geschlachteten Stieres gekennzeichnet (Abb. 91).

Die Männer lassen sich in Form eines U's nieder, welches zum Futterplatz der Pferde hin geöffnet ist.

Ins Zentrum werden die Hahnenkapitäne mit ihren Hähnen gesetzt (Abb. 92). Daneben werden andere Ehrengäste, wie der *toreroyuq* des Folgejahres, Verwandte und diejenigen platziert, welche besonders bei der Vorbereitung geholfen haben. Die Frauen und Kinder machen es sich etwas abseits in der Nähe der Küche bequem. Der Unterschied zwischen Frauen und Männern wird zudem dadurch betont, dass die Männer auf Bänken, das heißt erhoben sitzen, die Frauen dagegen auf dem Boden (vgl. Abb. 93).





Abb. 90 Umzug zum Gehöft des *toreroyuq*.



Abb. 91 Ein Stierkopf kennzeichnet das Gehöft des Festponsors (*toreroyuq*).



Abb. 92 Hahnenkapitän mit seinem Hahn.

Nun wird zunächst auf das Wohl der Hahnenkapitäne getrunken. Der Hausherr reicht, ausgehend vom Zentrum, zwei unterschiedlich große Trinkbecher (*queros*) mit Maisbier herum. Der Größere geht nach rechts. Jeder versprengt einige Tropfen als Trankopfer, nimmt einen Schluck und gibt an den Sitznachbarn weiter. Dann folgt eine Runde mit Zuckerrohrschnaps und Maisbier. Diesmal erhält jeder einen vollen Becher.

Dann wird das Essen aufgetragen. Als Vorspeise breitet man Decken mit gekochten Maiskörnern (*mote*) aus, von denen alle gemeinsam essen. Ausgiebig werden auch die Hähne gefüttert. Als Hauptgang wird eine Suppe mit Rindfleisch und Kartoffeln gereicht. Wiederum serviert man ausgehend von den Hahnenkapitänen im Zentrum nach beiden Seiten hin. Zum Abschluss werden Maisbier und Koka gebracht. Allmäh-

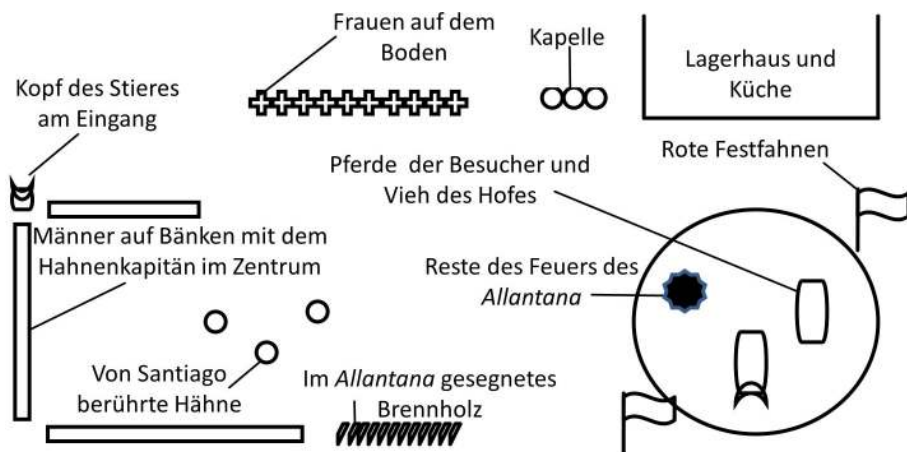


Abb. 93 Anordnungen auf dem Hof des *toreroyuq*.

lich lockert sich die strenge Sitzordnung auf. Die Musiker beginnen frisch gestärkt vor allem Stierkampflieder (*toriles*) zu spielen und es beginnt der Tanz, eingeleitet von den kleinen, schon sehr beschwipsten Hahnenkapitänen und ihren Eltern.

#### 6.1.7 *Toril velakuy* – Die Wacht der Stiere

Nach Einbruch der Nacht, also in völliger Dunkelheit, rüstet man sich zur Wacht und Verehrung der Stiere, dem *toril velakuy*. Es ist einerseits ein praktisches Anliegen, der *toreroyuq* ist für die ihm anvertrauten Tiere verantwortlich, welche am folgenden Tag in seinem Stierkampf antreten. Gleichzeitig ist das *toril velakuy* jedoch auch als soziales Event gestaltet und umfasst rituelle Elemente.

Zunächst ziehen die Teilnehmer zu den Zuchtstieren. Dabei wird das im Vorfeld gesegnete Brennholz und Rindfleisch mitgenommen. Alle Anwesenden, selbst kleine Kinder, bekommen einen Scheit auf die Schulter. In einem Umzug bewegt man sich gefolgt von der Kapelle zur Stierkampfarena. Die gesamte Strecke muss im Tanz zurückgelegt werden. Der ‚Zeremonienmeister‘ ist ein Patenonkel des Hahnenkapitäns. Er achtet darauf, dass der Abstand zu den Musikern nicht zu groß wird: „Éllos ofrecen el paso!“ – sie bieten den Schritt an, heißt es.

Auf diese Weise zieht man an den Häusern von Nachbarn vorbei (Abb. 94). Diese bewirten die durstigen Tänzer mit Maisbier und werden im Gegenzug eingeladen, mitzuziehen. Bei solchen Halts ist es erforderlich, seinen Holzscheit am Mann zu behalten. Unachtsamen wird es gern ‚gestohlen‘, denn beim Eintreffen am Feuerplatz müssen alle der Reihe nach ihr Holz ablegen.



Abb. 94 Nächtlicher Zug zu den Stieren.

Wer keines mehr hat, muss eine Strafe in Form eines Kleidungsstückes zahlen. Es kann später am Abend mit einigen Münzen zurückgekauft werden, mit welchen zusätzlicher Alkohol besorgt wird.

An der Arena (*ruedo*) angekommen, zieht man bis zum Durchgang des angeschlossenen Korral (*cerco*). Dort stehen bereits die Stiere für den nächsten Tag. Mit lautem Jauchzen begrüßt man die Tiere. Die Kapelle spielt einen Tusch. Direkt am Durchgang lässt man sich nieder und entfacht das Feuer. Es wird Tee gekocht, Maisbier und Zuckerrohrschnaps gehen durch die Runde. Dabei prostet man laut den Stieren zu. Zur Musik wird in Paaren getanzt und schnell gewechselt. So tanzt jeder mit jedem. Gegen neun Uhr wird das Rindfleisch direkt ins Feuer gelegt. Diese archaische Zubereitungsart ist sichtbar ungeübt. Nach langen Mühen erhält jeder ein halbrohes, halb verbranntes Stück Rippe. Die Männer essen in einer Reihe quer gegenüber des Durchgangs zum Korral, die Frauen links davon in einer Reihe im rechten Winkel dazu. Die Rippenknochen werden sorgfältig in zwei getrennten Bündeln gesammelt.

Nach dem Essen wird weiter getrunken und getanzt. Schließlich beginnt der ‚Stierkampf‘: Dafür erscheint plötzlich einer der Männer laut schnaubend in der Arena. Gebückt wirft er mit einer Hand Erde auf, mit der anderen hält er zwei spitze Hölzer wie die Hörner eines Stieres vor sich. Dann geht er auf die versammelte Menge los, die jauchzend auseinander stiebt. Die Männer parieren ihn mit ihren Ponchos und Pullovern. Es ist ein raues Spiel und wird zunächst nur unter den Männern ausgetragen. Offensichtlich werden dabei auch offene Rechnungen beglichen. Ein Mann, der sich um kommunale Arbeitsverpflichtungen (*faena*), gedrückt hatte, wird von den Anderen vor den ‚Stier‘ geschubst und hart zu Fall gebracht (Abb. 95). Er beginnt die Anwesenden zu beschimpfen und verlässt schließlich die Runde. Das Spiel geht trotzdem unermüdlich weiter. Als den Männern die Puste ausgeht, übernehmen die Kinder.



Abb. 95 ‚Stier‘ bringt einen Mann zu Fall.

Zum Abschluss tanzen alle zusammen in der *qhaswa* wild durch den Korral. Das ist der versöhnende Ringtanz bei dem jeder mit muss, auch Alte und Kleinkinder. Unablässig wird gemeinsam getrunken und gescherzt. Immer dichter rückt man wegen der zunehmenden Kälte zusammen und an das Feuer. Die meisten Beteiligten sind zu diesem Zeitpunkt bereits schwer angetrunken, auch die Musik ertönt nur noch sporadisch, um dann wieder schnell zu verklingen. Einer nach dem anderen taumelt nach Hause.

Gegen Mitternacht begießt der *toreroyuq* die aufbewahrten Rippenknochen und trinkt vor ihnen. Dann legt er die zwei Bündel aneinander. Über den Vergleich kann auf das Gelingen des Stierkampfes geschlossen werden. Das Bündel der Männer sollte länger sein, was wegen deren Bevorzugung natürlich zutrifft. Zum Abschluss werden die Rippen unter Beigabe von Koka begraben. Früher, erinnern sich die Älteren, wurde häufig ein weiteres Ritual durchgeführt: Man fing eine rotköpfige Wespe namens Feueresicht (*nina cara*) und riss ihr die Flügel aus. Aus Brustfett vom Alpaka wurde ein Mann geformt. Seine Augen wurden mit Muschelperlen, die Füße mit Kokasamen, die Arme und die Decke (*capa*) mit Kokablättern gebildet. Auf Rücken und Bauch bekam er zudem Stücke aus Gold- und Silberfolie. Dann simulierte man einen ‚Stierkampf‘. Das angriffslustige Insekt stellte den Stier dar. Immer wieder wurde ihm die Figur des Mannes in den Weg gestellt. Dies war nicht nur ein Spiel, sondern ein Orakel. Falls der Mann zu Fall käme, wäre auch im echten Stierkampf ein Mann zu Schaden gekommen. Zudem sollten mit dem Ritual die Stiere und Kämpfer für den nächsten Tag an Stärke, Zähigkeit und Ausdauer gewinnen. Zu einem ähnlichen Zweck wird heute am Durch-



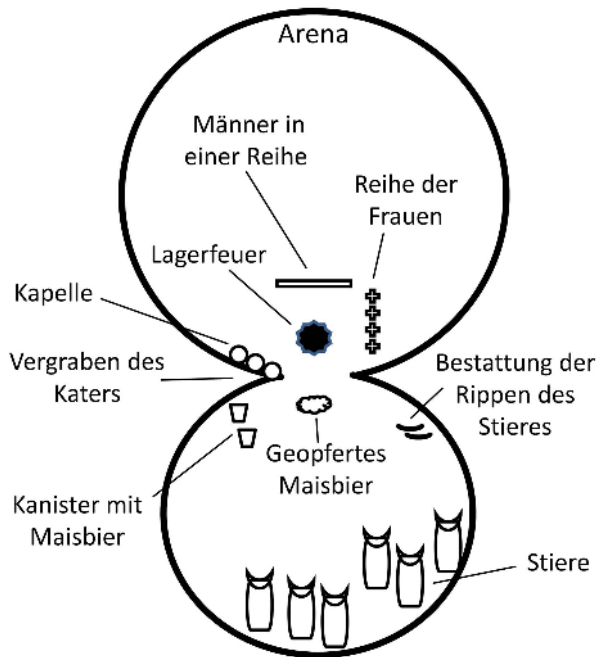


Abb. 96 Anordnungen im Korral und Gehege.

gang vom Korral zur Arena ein Kater lebendig in einem Sack begraben. Man glaubt, dass die Stiere die Geschmeidigkeit und Wendigkeit des Katers übernehmen (vgl. Abb. 96).

Als sich der Morgen nähert, harrt nur noch ein harter Kern von Männern aus, unter ihnen der *toreroyuq*. Sie stehen schweigsam und dicht zusammengedrängt um das Feuer, um sich vor der beißenden Kälte zu schützen. Erst mit der Morgendämmerung kommt wieder Leben in die Gruppe. Zwei Männer nehmen brennende Scheite aus dem Feuer und gehen jauchzend zum *toro giroy* hinüber in den Korral. Mit den Fackeln werden die Stiere erschreckt und im Kreis herumgetrieben. Immer wieder zwingt man sie in den vollen Lauf und zu plötzlichen Richtungswechseln. Von der Mauer besprengt man sie mit Maisbier. Auch das soll ihre Kraft und ihr Temperament für den Kampf steigern. Nach diesen letzten Anstrengungen wanken die Männer, einer auf den anderen gestützt, nach Hause.

#### 6.1.8 Der Stierkampf

Wegen der allgemeinen Erschöpfung beginnt der Stierkampf in der Regel erst am Nachmittag. Um das Event anzukündigen, zieht der Hahnenkapitän des *toreroyuq* mit dem Besitzer der Stiere zu Pferd durch die Hauptstraßen zur Kirche (Abb. 97).



Abb. 97 Hahnenkapitän mit dem Eigentümer der Stiere (Américo aus Aqopata).

Hinter ihm laufen seine Eltern und halten zwischen sich eine Leine, an der für jeden aufgebauten Stier ein bunter Wimpel befestigt ist. Dahinter versuchen die ‚überlebenden‘ Musiker Schritt zu halten und dabei Stierkampfmusik (*torriles*) zu spielen. Auf diese Weise zieht man nach einem kurzen Ständchen von der Kirche zur Arena und befestigt die Leine mit den Wimpeln am Durchgang zum Korral. Die Musiker und Zuschauer nehmen auf der Mauer Platz. Der *toreroyuq* und seine Helfer lassen ihre Pferde zur Musik durch die Arena tänzeln.

Dann beginnt der Stierkampf. Die Stiere werden der Reihe nach mit dem Lasso gefangen und ihnen wird ein Wimpel an das rechte Ohr genäht. Auf diese Weise gereizt, lässt man sie in die Arena (Abb. 98).

Mit Einbruch der Dunkelheit endet der Stierkampf. Der *toreroyuq*, seine Familie und Helfer durchkreisen tanzend unter den Blicken der Zuschauer die Arena. Schließlich werden der völlig erschöpfte und betrunkene Festsponsor und sein Hahnenkapitän von den Musikanten und seinen Helfern zurück zu ihrem Gehöft geleitet. Mit diesem sogenannten *kacharpariy*, dem Abschied, endet die Feier.



Abb. 98 Stierkampf in Ccocha.

### 6.1.9 Interpretation

#### *Rituelle Autonomie im lokalen Kult*

Mit Blick auf die Feier in Ccocha wirkt die These von der völligen Kontrolle der Patronatsfeiern durch politische und religiöse Eliten und der Dominanz des katholischen Kultus noch weniger überzeugend, als für Patawasi.<sup>954</sup> Sichtbar wurde zwar, dass eine gewisse Standardisierung und Kontrolle gesucht wird. Dies bleibt jedoch nahezu ohne Belang.

Den geringen Einfluss kirchlicher Funktionäre macht bereits deren schwache Präsenz deutlich. Ccocha, wie alle ländlichen Gemeinden des Distrikts Haquira, hat keinen eigenen Priester.<sup>955</sup> Die Ordensschwwestern reisen nur zu den Festgottesdiensten an.

Dazu kommen gravierende Akzeptanzprobleme. Sie entstehen unter anderem durch die religiöse und kulturelle Intoleranz der katholischen Funktionäre. Bis vor kurzem wurden in Cuzco keine Seminaristen aus der indigenen Bevölkerung zugelassen. Die Priester und Schwestern kommen allesamt aus anderen Regionen. Entsprechend sind sie mit der lokalen Kultur und Sprache wenig vertraut. Sie leben in den urbanen Zentren, reisen in luxuriösen Vans mit eigenem Fahrer an, und reisen gleich nach der Liturgie zurück in die Stadt. Mitunter werden noch bestellte Segnungen an Kranke oder neugebaute Häuser verteilt. Dafür, wie auch für den Gottesdienst und die Fürbitten, werden sie allerdings bezahlt. Entsprechend versteht man sie als Dienstleister. Zu den

954 Zika 1988, 63; Sallnow 1987, 63, 268.

955 In Cotabambas insgesamt betreuen nur zwei katholische Priester und sieben Missionsschwwestern etwa 90 000 Einwohner. Letztere verteilen sich noch dazu

auf einer Fläche von über 8000 km<sup>2</sup> schwierigsten, kaum fahrbaren Geländes. So verwundern nicht die Klagen von Ccocheños, dass ihre Kinder noch nie einen Priester gesehen haben.



Abb. 99 Lokale Musiker in Ccocha.

familiären Teilen der Feier werden sie nicht geladen. Anders als beispielsweise die Musiker werden sie nicht freudig abgeholt oder aufwändig begrüßt. Die Distanz zu den Ortsansässigen ist unübersehbar.

Bei den kurzen Besuchen beschränkt sich die Rolle der katholischen Funktionäre darauf, auf der vorbereiteten Bühne den von ihnen erwarteten Part zu vollführen. Als Gäste werden sie zwar respektvoll behandelt, grundsätzlich misst man ihnen jedoch geringe Autorität zu. Anweisungen die den eigenen Vorstellungen widersprechen werden offen missachtet. Ihr Wirkungsfeld beschränkt sich auf die zugeordneten Funktionen in Gottesdienst und Prozession. Die Feier und selbst die Arrangements der Prozession werden im Wesentlichen ohne das Zutun der Schwestern organisiert. Sie lesen eine Standardmesse und gehen der Prozession voran. Die relativ geringe rituelle Kompetenz wird von den Teilnehmern klar gesehen. Sie sind sich durchaus bewusst, dass die Schwestern keinen vollwertigen katholischen Gottesdienst vollziehen dürfen. Beispielsweise sind sie nicht berechtigt Weihungen vorzunehmen, sondern müssen von einem Priester im vorab gesegnetes Weihwasser und Hostien mitbringen. Ebenfalls müssen sie bestimmte liturgische Elemente, wie etwa den Weihrauch im Festgottesdienst und der Prozession, weglassen.

Die Ausrichtung der Feier liegt nahezu vollständig in den Händen von lokalen Akteuren. Auch hier kann nicht von Eliten gesprochen werden, welche das Fest dominieren. Die grundlegende Organisation wird von den jährlich wechselnden dörflichen Autoritäten überwacht. Sämtliche Aufwendungen werden von den Inhabern ebenfalls rotierender religiöser Ämter erbracht.

Sie übernehmen die Vorbereitung der Heiligenbilder für die Prozession. Sie verpflegen die Träger, engagieren die Musiker und bereiten das Festmahl (Abb. 99). Nahezu alle Aspekte des kommunalen Kultes werden damit von Anwohnern bestimmt.

Bezüglich der familiären Rituale ist die Unabhängigkeit noch stärker ausgeprägt. Nahezu jede Familie verfügt abseits der katholisch geweihten Kirchen über eigene Kultorte, wie Kapellen, häusliche Altäre und Heiligenbilder, die nicht vom Klerus kontrolliert werden. Üblich ist zudem ein Ritualbündel mit Ritualgerät und allen erforderlichen Zutaten. Deren Zahl geht über die in der katholischen Liturgie gebrauchten weit hinaus. Einige werden selbst gesammelt oder angebaut. Andere müssen aus den Tälern eingetauscht werden oder stammen sogar von der weit entfernten Pazifikküste oder dem Regenwald. Insgesamt sind die lokalen Opferrituale, wie sichtbar wurde, viel komplexer als die, welche von den katholischen Spezialisten ausgerichtet werden. Dessen ist man sich durchaus bewusst.

Schließlich stehen selbst die Kirchheiligen nicht in dem Maße unter offizieller Kontrolle, wie dies immer wieder behauptet wird.<sup>956</sup> Das zeigt sich mit dem offiziellen Patronat des Erzengels Michael in Ccocha, welches nicht einmal mehr erinnert wird. Stattdessen wird mit aller Selbstverständlichkeit ein Linker Santiago verehrt, der im Kanon der katholischen Heiligen nicht bekannt ist und der geradezu den Gegenentwurf zum offiziellen Patronatsbild iberischer Provenienz darstellt. Breite und generationenübergreifende Verehrung lässt sich offensichtlich nur für Heilige organisieren, welche lokal akzeptiert sind. Die Heiligenstatuen sind in der Regel von lokalen Sponsoren bestellt und mit deren Namen versehen. Diese investierten nur in Heilige, denen sie besonders verbunden sind oder von denen sie glauben, dass der Heilige sie wirkungsvoll vertritt.

Insofern kann man von einer erstaunlichen rituellen Autonomie in allen Bereichen des Kultes sprechen. Der Einfluss der lokalen Akteure zeigt sich nicht zuletzt in der originellen Wahrnehmung und im kreativen Umgang mit den aufoktroierten Kulturen. Vom hegemonialen Sinn des Heiligen und seiner Feier ist nichts übrig geblieben.

### *Santiago als Ortspatron*

Der Santiago in Ccocha wird als Ortspatron gefeiert. Eine wichtige Funktion seines Festes ist es ohne Frage, die Bewohner der Gemeinde zu versammeln. Mit der Teilnahme drückt sich Mitgliedschaft aus. Anders als in Patawasi kommt dem Santiago keine überregionale Bedeutung zu. Abgesehen von den katholischen Funktionären aus Haquira sowie den wenigen Händlern kamen alle Teilnehmer der Feier entweder aus der Landgemeinde Ccocha selbst oder waren mit ihr über den Wohnort in einem zugeordneten Ortsteil verbunden. Die Erklärung ist meist lapidar: „Wir kommen, weil wir zu Ccocha gehören“ oder: „Sie laden uns ein, weil wir zur Familie gehören, ein Ortsteil sind.“<sup>957</sup> Dabei ist zu beachten, dass die Zuordnung sich nicht unbedingt über Nähe bestimmt. Ccocha verwaltet, wie häufig im Hochland, kein geschlossenes Territorium. Stattdessen

956 Zika 1988, 30, 64; Sallnow 1987, 60–61.

957 Information Hector Condori Ramirez, Cochac Despensa 2010 und Rosalinda Huayna, Laupay 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxvi).

wird die Kontrolle verschiedener Höhenstufen über untergeordnete Ortsteile gesichert. Sie liegen mitunter mehrere Stunden vom Ortskern entfernt in kleinen Seitentälern oder im Bereich der Winterweiden in der hohen Puna. Die Bewohner dieser Sektoren und Annexe sind stärker isoliert und erkennbar ärmer als die aus dem Dorfzentrum. Das zeigt sich an der Größe der Gehöfte, der Ausdehnung der Ackerflächen und am Viehbestand. Es wird ebenso am überwiegenden Gebrauch selbstgewebter Kleidung und des Quechua erkennbar. Sie sind insgesamt stärker in der indigenen Kultur verwurzelt.

Viele Ccocheños bevorzugen dagegen europäische Kleidermode und den Gebrauch spanischer Ausdrücke. Nicht wenige haben inzwischen Häuser in der Distrikthauptstadt Haquira. Sie bezeichnen sich selbst als *cholos*, das heißt, in die mestizische Gesellschaft integrierte Indígenas.

Trotz dieser wahrnehmbaren Unterschiede zeigt sich die Teilnehmerschaft, im Vergleich zu der in Patawasi, in sozialer und kultureller Hinsicht recht homogen. Zwar werden die Gäste aus den Annexen hinter vorgehaltener Hand als *qatay*, als Schwiegersohn, bezeichnet und damit klar eine Unterordnung ausgedrückt. Grundsätzlich sieht man sich jedoch als Verwandte und Angehörige der gleichen ethnischen Gruppe und sozialen Schicht, als *Campesinos*. Vielfach trägt man gemeinsame Familiennamen oder steht in fiktiven Verwandtschaftsbeziehungen. Entsprechend redet man sich als Bruder an.

Offensichtlich ist die Feier in Ccocha ein Anlass, die Bindungen der Teilnehmer emotional noch zu festigen. Bewusste Ausgrenzungen, wie zwischen den Mestizen und Indigenen bei der Feier in Patawasi, lassen sich überhaupt nicht beobachten. Der Santiago wird als Symbol gemeinsamer Identität, als Ortspatron gefeiert. Ungezwungen gesellt man sich zusammen, isst, trinkt und tanzt. Viele der Gäste werden von den Anwohnern über Nacht einquartiert.

#### *Santiago als Schirmherr von Fieberkranken*

Der Santiago in Ccocha bildet jedoch nicht nur ein Symbol der Gemeinde. Das auffällige an dem Patronatsfest in Ccocha ist gerade, dass es untrennbar mit familiären Feiern verbunden ist. Es ist als Initiationsfeier der Knaben gestaltet. Hierfür sind spezifische Deutungen des Heiligen ausschlaggebend.

Ähnlich wie der Linke Santiago von Patawasi wird der Heilige in Ccocha als *marqacha*, das heißt als Anwalt und Beschützer, angerufen. *Marqay* meint als Verb, etwas auf Händen tragen oder die Arme über jemanden halten. Davon abgeleitet, bedeutet *marqacha* in Ccocha auch, Taufpate eines Kindes zu sein. Wie beschrieben, wird Santiago demgemäß im Rahmen der Feier als Schutzheiliger der Kinder bestimmt.

Ältere Informanten betuern, dass das Protektorat des Heiligen über die Kinder früher vor allem medizinische Gründe hatte. Der Linke Santiago sei wegen seines Schut-

zes vor einer ganzen Reihe schwerer Infektionskrankheiten, wie Blattern, Masern und Pocken verehrt worden. Diese Krankheiten ähnlicher Symptomatik, wie hohem Fieber verbunden mit Ausschlag, werden in der indigenen Klassifikation alle als *murú onqoy*, das heißt Fleckenkrankheit verstanden.<sup>958</sup>

Die Verbindung des Santiago mit der Krankheit scheint ganz wesentlich über die Ikonographie des Matamoros gelaufen zu sein. Man glaubt, der Heilige reite nicht einen Mauren, sondern einen Dämonen nieder. Für Quechua-Sprachige, die automatisch O zu U umformen, wird der *moro* (Maure) zum *murú*, das heißt zum Keim oder Geflechten. So wird der Santiago *Matamoro* als Sieger über Krankheitskeime bezeichnet, welche als zertretene Dämonen unter den Hufen seines Pferdes liegen. Kein Befragter hatte eine Ahnung von der tatsächlichen Identität der Mauren oder den historischen Vorgängen der Reconquista. Der Maure unter dem Santiago wird als Dämon oder Teufel bezeichnet.<sup>959</sup> Dies dürfte damit zusammenhängen, dass die spanische Propaganda die Mauren als Feinde Gottes darstellte. Den Ausdruck ‚Maure‘ verwendet man in Peru als Synonym für ungläubig, nichtzivilisiert und antisozial.<sup>960</sup> In Cotabambas werden Männer die nicht in die Kirche gehen oder ungetaufte Neugeborene als ‚Moros‘ bezeichnet. Die Gestaltung der Mauren unter dem Heiligen tut ihr übriges. Ihre schwarze Farbe weckt negative Konnotationen: „In den Anden wird schwarz als schlecht empfunden. Es wird mit Krankheit, Unglück und dem Teufel assoziiert.“<sup>961</sup> Zudem sind die Mauren mit dem islamischen Halbmond gekennzeichnet. In der andinen Deutung steht der Mond für die Ära der heidnischen Vorfahren, die noch immer als von der Sonne verbrannte Mumien zu sehen sind. In Neumondnächten mischen sie sich nach dem Volksglauben unter die Lebenden, um ihnen ihr Fett zu stehlen. So wird Tuberkulose und Auszehrung erklärt.

Gefährliche Infektionskrankheiten, wie *murú onqoy*, werden häufig auf böse Mächte zurückgeführt: „Diese leben an Sümpfen und anderen ‚hässlichen‘ Orten und ‚fischen‘ Vorüberkommende, vor allem sorglose Kinder.“<sup>962</sup> Von einigen Informanten wird der Maure des Santiago auch als *qhapaq*, das heißt Mächtiger oder Reicher bezeichnet. *Qhapaq* ist ein lokaler Euphemismus für Hexer, das heißt „die Magier, welche mit Leichen

958 Lokale Informanten unterscheiden eine weiße und eine schwarze Fleckenkrankheit (wahrscheinlich Windpocken und Pocken). Beide zeigen sich durch Flecken und Ausschlag, Kopfschmerzen und rote Augen. Letztere sei jedoch stärker und führe ohne Behandlung zum Tod. Selbst Krankheiten des Viehs mit ähnlichen Charakteristika, wie *qapaq garbunculo*, werden von einigen Informanten zum *murú onqoy* gezählt.

959 Ähnliches berichtet Hernández Lefranc 2006, 89, für Cuzco.

960 Das Adjektiv *murú* heißt enthaart. In der Kolonialzeit war das Abschneiden der Haare der Indigenas eine Strafe bei Fehlen beim Gottesdienst, Häresie und Götzenanbetung (vgl. Lisi 1990, 328). Noch heute wird Frauen nach Ehebruch das Haar zur Demütigung abgeschnitten. In diesem Sinne ist es mit moralischen und religiösen Verfehlungen und Strafe assoziiert.

961 Kapsoli 1991, 68 (Übersetzung A.S.).

962 Information Elena Huanqui, Laupay 2009 (Übersetzung A.S, Original vgl. Anhang: lxxvii).





Abb. 100 Instrumente eines Heilers: Ein Kreuz mit Kokablättern und Steinen, die zu Füßen des Santiago abgelegt wurden, um sie mit seiner Kraft aufzuladen.

arbeiten und einen Totenschädel haben.“<sup>963</sup> Sie haben einen Pakt mit dem Teufel und sind dadurch zu unerklärlichem, wenn auch nicht dauerhaftem Reichtum gekommen. Man glaubt, sie könnten lebensgefährliche Krankheiten verursachen. Vor allem Fieberkrankheiten werden auf Hexerei und böse Mächte zurückgeführt.<sup>964</sup>

Vermutlich wird auch *murú onqoy* in diesem Sinne verstanden.<sup>965</sup> Es heißt, die Krankheit werde ehrfürchtig als Pate (*compadre*) angesprochen. Man müsse sie sehr vorsichtig behandeln und dürfe sie nicht verärgern. In der Umgebung des Kranken sind keine Diskussionen und Streitereien erlaubt. Westliche Medikamente könnten nicht helfen. Nur traditionelle Heiler könnten etwas ausrichten. Häufig würden sie Santiago zu Hilfe rufen (Abb. 100).

Der Einsatz des Heiligen gegen Krankheit und Hexerei ist offensichtlich sehr alt und überregional verbreitet. Silverblatt nennt ein kolonialzeitliches, in Anahuaca/Jauja dokumentiertes Zeugnis von einem entsprechenden Gebrauch des Heiligen:

963 Information Elena Huanqui, Laupay 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxviii).

964 Es heißt, das Fleisch der Kranken wirke wie gekocht.

965 Einige Informanten bezeichnen die Pocken auch als *mal de golpes* (Schlagübel). Die Flecken werden also als Schlagwunden verstanden.



Eine Heilerin diagnostizierte bei einer Patientin eine gefährliche Krankheit, die auf Hexerei zurückging. Sie beruhigte sie jedoch, denn es käme Santiago, um sie zu heilen. Sie müsse allerdings ihr Gesicht verdecken und den Kopf senken, um ihn nicht zu sehen. Er sei mit Gold bekleidet und so strahlend, dass sie sich sonst verbrenne. Also bedeckte sie sich und hörte aber, wie jemand mit dem klingenden Geräusch von Sporen eintrat und flüsterte. Da begann die Heilerin zu singen: „Goldgekleidet, gelbgekleidet, kommst du schon über die Berge, Hänge und Schluchten.“<sup>966</sup>

Aktuelle ethnografische Daten zeigen, dass Santiago bei den Heilungsritualen der bolivianischen *Curanderos* immer noch eine zentrale Rolle spielt. Er wird vor allem gegen dunkle Kräfte angerufen.<sup>967</sup>

Santiagos Protektorat gegen *murú onqoy* ist bisher allerdings nicht beschrieben. Um es besser zu verstehen, ist es wichtig zu sehen, dass alle diese als *murú onqoy* gefassten Krankheiten von den Spaniern eingeschleppt wurden. In mehreren Wellen töteten sie vor allem große Teile der nicht immunisierten indigenen Bevölkerung. Die verheerenden Wirkungen sind tief im kollektiven Gedächtnis verankert. Es heißt von älteren Informanten: „Nicht nur Kinder, viele Menschen starben daran.“<sup>968</sup> Eine Frau erinnert sich: „In manchen Dörfern waren nicht mehr genug Männer, um die Toten zu begraben.“<sup>969</sup> Zudem seien viele der Überlebenden früher durch die Krankheit erblindet und damit dem Elend preisgegeben worden.

Bereits 1590 kam es in der Folge einer solchen *murú onqoy* Epidemie, verstärkt durch die Folgen der Toledischen Reformen, zum Ausbruch einer nativistischen Bewegung gleichen Namens.<sup>970</sup> Ihre Anhänger gingen davon aus, dass die Krankheit, welche die Weißen weitgehend verschonte, von den einheimischen Göttern verursacht worden sei, weil man ihren Kult nicht mehr ausreichend beachtet hatte. Die Bewegung war besonders in Cuzco, Apurímac und Teilen von Ayacucho sowie Huancavelica erfolgreich. Bis zur brutalen Niederschlagung kehrte man zu den alten Bräuchen zurück, tötete das spanische Vieh und warf die fremde Kleidung weg.

Ausgerechnet im Kontext dieser antspanischen und antichristlichen Bewegung wurde jedoch dem Santiago eine zentrale Rolle zugewiesen. Im Jahre 1556 behauptete ein Indígena in der Provinz Vilcas, er sei eine Personifikation des Apostels.<sup>971</sup> Er sagte voraus, dass die indigene Bevölkerung ausgelöscht werden würde, wenn man nicht zur alten Religion zurückkehre. Nur Feiern, Rituale beziehungsweise Opferungen zu Ehren

966 Silberblatt 1987, 181, nach AAL, Leg. I, Exp. VIII, Folio 91 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxix).

967 Rösing 2008, 408.

968 Information Paulina Santos Mallku, Pumamarca 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxx).

969 Information Mari Condori, Huaypo 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxxi).

970 Caverro Carrasco 2001, 70.

971 Gose 2008, 265.

der alten ‚Huacas‘ könnten das Ende verhindern. Dieser Vorgang blieb kein Einzelfall. Ähnliches trug sich 1811, das heißt mehr als 250 Jahre später in Lircay, Huancavelica, zu.<sup>972</sup> Während der Unabhängigkeitsbewegung befand sich die Region in einer schweren Krise. Es kam zu Missernten, die Quecksilberförderung kam ins Stocken und Epidemien brachen aus. In diesem Umfeld tritt erneut ein Indígena als Prophet des Santiago auf und startet eine messianische Bewegung. Er überzeugt die Dorfgemeinschaft, dass die alten Schutzgottheiten der Region über die Vermittlung des Apostels die Fruchtbarkeit der Erde wieder herstellen und die Krise beenden könnten.

So wird damit insgesamt deutlich, dass die Vereinnahmung des Heiligen bereits kolonialzeitlich so weit fortgeschritten war, dass er nicht mehr als fremd wahrgenommen wurde. In dem Gebiet, in dem die Feldforschung für diese Arbeit betrieben wurde, wird der Heilige ganz selbstverständlich für traditionelle Heilungen in Anspruch genommen. Allerdings kann man in Ccocha feststellen, dass diese Funktion des Heiligen inzwischen in den Hintergrund getreten ist. Sie wird allein von älteren Informanten erwähnt. Dies dürfte vor allem damit zu tun haben, dass die als *muru onqoy* bezeichneten Infektionskrankheiten in den letzten Jahrzehnten durch Impfprogramme der WHO weitgehend unter Kontrolle gebracht worden sind.

#### *Der Heilige als Verkörperung von Mut und Kraft*

Die Patenschaft des Heiligen soll heute nicht nur den Schutz der Knaben sichern, sondern vor allem dessen Vorbildwirkung betonen. Nach andinem Glauben wird ein Kind seinem Paten in Aussehen und Eigenschaften ähnlich. Ausdrücklich sollen die Knaben des Ortes dem Ortsheiligen angeglichen werden. Jungen welche nicht dem Heiligen geweiht wurden, vergleicht man mit einem unbefruchteten Ei (*wayra churi*, wörtlich Sohn des Windes).<sup>973</sup> Sie seien ängstlich und ohne Kraft.

Eine ähnliche Verbindung des Heiligen mit Knaben wurde von Valderrama Fernández und Escalante Gutiérrez für das Nachbardistrikt Tambobamba dokumentiert.<sup>974</sup> Wenn ein Knabe dort schreckhaft sei und sich mit fünf noch nicht auf dem Pferd halten könne, opfere man dem Linken (*lluqu'i*) Santiago. Zudem peitsche man dem Kind den Nabel und lasse es auf einer Leiche sitzen.

Auch in Ccocha glaubt man, dass der Linke Santiago die Knaben zu vorbildlichen Reitern mache (Abb. 101). Er gilt den Cocheños als ‚Santo Macho‘; als richtiger Mann (*qhari qhari*). So tritt man ihm auch entgegen.

972 Pease 1974, 221–252.

973 Mädchen wenden sich dagegen an *Tía Antonia*, ein Felsen bei Pisa Ccasa in Gestalt einer webenden Frau. Es heißt, dass sie die Kunst des Webens in die Gegend gebracht hätte und durch einen Blitzschlag versteinert wurde. In dem Gebiet, welches sie

überblickt, könnten daher schon kleine Mädchen weben. Man opfert ihr Wolle, um das Können zu verbessern.

974 Valderrama Fernández und Escalante Gutiérrez 1990, 313.



Abb. 101 Vater mit seinem  
Hahnenkapitän und dessen Hahn.

Man dürfe ihn nicht anflehen, sondern müsse mit ihm sprechen, wie mit einem echten Kerl, da er selber einer sei. Nicht selten hört man in der Anrede: „Ay carajo, macho!“. Nachdem man ihm die gebührende Verehrung erwiesen hat, fordert man selbstbewusst die eigenen Ansprüche ein „Papay, debilla wasqayki manmi hamuchkani – Väterchen, ich komme wegen dem, was du mir schuldest“. Noch deutlicher heißt es: „Oye ocioso! Ayudame de una vez!“ – „Hör du Faulpelz, nun hilf mir endlich!“ Dieser vertraute Umgang stößt bei der katholischen Schwester auf Unverständnis: „Sie sprechen mit dem Heiligen, als wäre er ein Säufer wie sie.“<sup>975</sup> Was sie als mangelnden Respekt einschätzt, entspringt jedoch dem differenten Verständnis der Figur.

Der kriegerische Heilige wird als Inbegriff des wehrhaften Mannes wahrgenommen, der kein Risiko und keine Auseinandersetzung scheut. In den Augen der Gläubigen eignet ihm in besonderem Maße Mut und Kraft (*kuraje* und *kallpa*). Insbesondere der Linke Santiago wird im Vergleich zum großen Bruder als wild und unberechenbar dargestellt. Von einigen wird er sogar anerkennend als *loco*, das heißt Verrückter, bezeichnet. In der Regel wird zur Charakterisierung das Adjektiv *phíña* benutzt. In positiver Wendung kann es tapfer oder einfach wild heißen.<sup>976</sup> Daher hört man *phíña* häufig als Anerkennung für temperamentvolle Männer. Zumeist bedeutet es jedoch wütend oder rasend. *Phínakuy* meint, Tiere, wie Stiere oder Kampfhähne, wild für den Kampf zu machen. Ebenso wird es für verheerende Stürme oder aufgewühlte Gewässer verwendet. Bezogen auf Personen zeigt es im harmlosesten Sinne an, dass jemand finster dreinblickt, mürrisch ist und verweist auf ein rauhes Gemüt. Insbesondere bedeutet es jähzornig, gewalttätig und grausam.

#### *Die Bedeutung von Mut, Gewalt und Lebenskraft*

Für einen Außenstehenden wirken die gewalttätigen Assoziationen des attackierenden Heiligen abschreckend. Für die Verehrer scheint gerade von diesem Moment ein wichtiger Teil der Faszination und der Wirkung des Heiligen auszugehen. Um dies zu verstehen, muss man sehen, welche Rolle Gewalt in der Erfahrung der indigenen Einwohner spielt und wie sie konzipiert ist.

Gewalt ist gerade für die indigenen Gemeinschaften eine nahezu allgegenwärtige Erfahrung. In der Kolonialzeit wurden sie schonungslos enteignet und ausgebeutet. Aber auch im System der mestizischen Gesellschaft werden sie systematisch benachteiligt. Staat und Justiz sind entweder nicht präsent oder werden von den mestizischen Eliten dominiert. Angesichts ständiger Bedrohungen verteidigen die indianischen Gemeinden ihre Rechte meist kompromisslos und notfalls mit Waffengewalt. Ein Dorfstester erklärt: „Wenn wir nicht andauernd für Respekt sorgen, nimmt man sich unsere

975 Information Hra. Turibio Paño (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxxii).

976 Vgl. Lira 2008, 342.

Reichtümer.“<sup>977</sup> Ein weiterer bestätigt: „In einem schlechten Jahr raubt man sich gegenseitig die Ernte, sogar trocknende Kartoffeln (*chuño*). Jeder beobachtet die Bewegungen der Nachbarn.“<sup>978</sup> Immer wieder eskalieren Streitigkeiten um territoriale Grenzen und Wasserstellen. Sie werden zwischen Großfamilien und ganzen Ortschaften, mitunter sogar in offenen Feldschlachten, ausgetragen. Nicht selten sind Raubzüge in das Gebiet anderer Gemeinden, welche abgeschlagen werden müssen. Die *Comuneros* von Pajla Pajla/Tambobamba griffen während meiner Anwesenheit eine Gruppe von Männern aus Tambobamba mit Schleudern an, nur weil diese wildwachsendes Ichugras, welches zum Dachdecken verwendet wird, auf dem Land der Gemeinde geschnitten hatten.

Wie beschrieben, ist der Diebstahl von Vieh weit verbreitet und trägt geradezu sportliche Züge. Ständig bekommt man in den mestizischen Städten im Tal die Warnung, die Leute aus den Hochlandgemeinden wären Räuber und würden sogar töten. Daher könnten die Händler nie allein dorthin, sondern immer in einer Gruppe. In den indigenen Gemeinden wird dies mitunter offen zugegeben. Man erläutert jedoch:

Wenn sie hier die Händler berauben, dann ist dies ihre eigene Schuld. Sie betrügen uns! Für eine arroba [Gewichtseinheit von etwa 12 kg, A.S.] Trockenkartoffeln gibt man uns einige Hände Mais, nicht mehr. Dadurch geht es den Familien schlecht. Wenn die Vorräte zu Ende gehen, können sie nicht mehr. Am schlimmsten ist es im Januar und Februar.<sup>979</sup>

Diebstahl und Gewalt sind allerdings nicht nur nach außen gerichtet. Sie können mitunter ebenso das Leben in den *Comunidades* prägen. Ritualisiert werden sie mit dem *takanakuy* (vom Verb *takay*, das heißt schlagen, und dem Suffix *nakuy*, das heißt zu zweien), einem öffentlichen Zweikampf, ausgetragen.<sup>980</sup> In Laupay/Ccocha sammeln sich dazu die Knaben und Männer zu San Antonio, das heißt am Jahresanfang, in der Stierkampfarena. Freiwillige treten vor und rufen ihre Kontrahenten aus der Menge. Mit Schlägen und Tritten geht man aufeinander los, bis einer zu Boden geht. So können offene Rechnungen vor den Augen aller beglichen werden. Wüste, häufig körperliche Auseinandersetzungen sind aber auch im Alltag, besonders an freien Tagen wenn getrunken wird, nicht selten. In Haquira erzählt ein Polizist, dass früher oft zwei oder drei Leichen im Monat auf Pferden aus den Hochlandgemeinden gebracht wurden. Ihnen hätte man Rattengift in den Mund geschmiert, damit es nach Selbstmord aussah.

Manchmal sucht man den Mittlerspruch der kommunalen Autoritäten. Deren Durchsetzungsmacht ist jedoch von den Mehrheiten im Ort selbst abhängig, zudem

977 Information Neptali Huamani Soto, Pajla Pajla 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxxiii).

978 Information Elena Huanqui, Laupay 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxxiv).

979 Information Leo Vargas Mallma, Humuitu 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxxv).

980 Dazu Laime 2003 sowie Cama Tito und Tito Tica 1999.

sind sie häufig durch Verwandtschaft und Angst vor Rache befangen. In Ccocha zum Beispiel „gibt es einen überführten Dieb, aber alle haben Angst vor ihm. Er ist fürchterlich! Wenn er sich betrinkt, reißt er seine eigenen Pflanzen aus, zerstört die ganze Hütte.“<sup>981</sup> Wer sich keinen ‚Respekt‘ verschaffen kann, ist ohne verlässlichen Schutz:

Die Witwen werden schlecht behandelt. Häufig werden sie bestohlen. Nach und nach verlieren sie alles, was sie haben. Falls sie einst reich waren, macht man sie arm. Schließlich müssen sie von Haus zu Haus gehen.<sup>982</sup>

Selbst in intimsten Beziehungen spielen Gewalt und Raub eine wichtige Rolle. Sie werden dabei zum Ausdruck von Leidenschaft und Verlangen. Nicht selten werden etwa häusliche Auseinandersetzungen handgreiflich vor den Augen aller ausgetragen. Als ‚Bergliebe‘ (*amor serrano*) sind sie sprichwörtlich<sup>983</sup>. Bereits die Institutionalisierung von Partnerschaften ist gewaltsam. Wenn etwa eine Frau oder ihre Eltern nicht in eine Beziehung einwilligen, bleibt als traditionelles Mittel die Entführung. In vielen *Comunidades* berichtet man entsprechende Fälle. Unterstützt von Vertrauten wird die Frau geraubt. Dann wird sie an unzugänglichen Orten, sogenannten *pasñapakanas*, gefangen gehalten. Durch Gewöhnung oder Schande bleibe die Frau dann häufig bei dem Entführer. Selbst einvernehmliche Partnerschaften werden vielfach durch Raub besiegelt: „Wenn die Eltern ihre Tochter übergeben, muss der Jüngling sie auf dem Pferde mit gebundenen Händen entführen. Sie muss so tun, als ob sie sich wehrt.“<sup>984</sup> Schon der erste Beginn einer Beziehung hat oft wenig mit zaghaften, romantischen Annäherung zu tun. Stattdessen wird Interesse äußerst aggressiv bekundet. Junge Männer entwenden den Mädchen auf der Weide Hut oder Decke.<sup>985</sup> Wenn die Bestohlene nacheilt, um die Stücke zurückzufordern, entsteht in dem Gerangel oft erste Nähe und Intimität. Oftmals werden jedoch auch die Frauen aktiv: „Einige Mädchen folgen dem Freund, um ‚bezwungen‘ zu werden.“<sup>986</sup> Mitunter kann man Mädchen sehen, die versuchen, den Angebeteten durch Verhöhnungen und Schläge auf sich aufmerksam zu machen. An Festtagen suchen Frauen die Annäherung häufig in der Wildheit des Tanzes. Immer schneller drehen sie sich, schlagen gewaltsam mit den Ellenbogen oder Fäusten, treten mit den Knien in die Oberschenkel ihres Partners. Dazu erklärt man: „Die Frauen hier sind wild. Man muss sie bändigen. Sie müssen dich respektieren.“<sup>987</sup> Zu dieser Mentalität wird in der Gegend der Feldforschung eine mythologische Erklärung gegeben:

981 Information Justino, Ccocha 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxxvi).

982 Information Clotilde Piñares, Aqopata 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxxvii).

983 Zum Thema Konflikt und Komplementarität zwischen den Geschlechtern siehe Harris 1978.

984 Information Elena Huanqui, Laupay 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxxviii).

985 Die Vergabe von Kleidungsstücken gilt als Zeichen der Gunst. Austausch von Kleidung ist Teil der indigenen Eherituale.

986 Castillo Guzmán 1999, 192 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: lxxxix).

987 Information Jaime Curitumay, Laupai 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xc).

Mama Inki (ein Berg bei Tambobamba) ist die Mutter aller Berge. Einst hatte sie einen Kampf mit Marcca ra'qay (ein Berg an der Grenze zu Collurqui). Dessen Gipfel ist wie eine Kirche, umgeben von steinernen Spitzen. Man bekommt Angst. Aber mit ihrer Schleuder bewarf ihn Mama Inki mit Kartoffeln und gewann. Daher sind die Frauen dieser Gegend sehr mutig. Wir lassen uns nicht mehr misshandeln.<sup>988</sup>

Die Heftigkeit der Geschlechterbeziehungen erklärt sich nicht nur durch Machismo. Sie ergibt sich auch aus der strikten Sexualmoral. Die Frau darf sich nicht freiwillig hingeben, sondern muss gegen ihren Willen ‚genommen‘ werden. Deshalb sind erste Annäherungen häufig hinter Gewalt versteckt und werden erst durch sie ermöglicht. Anders als gemeinhin in Europa werden Schwangerschaft und Geburt in der indigenen Konzeption als gewaltsamer Akt verstanden. Der Fötus saugt das Blut der Mutter. Sie muss gegen ihn kämpfen und sich von ihm befreien.<sup>989</sup> In Cotabambas heißt es: „Es gibt ein Geheimnis, wenn der Säugling nicht [aus dem Bauch] kommen will. Sie [die Hebammen, A. S.] beleidigen ihn und schlagen sogar. Dann kommt er vor lauter Zorn heraus und heult vor Wut.“<sup>990</sup>

Gewalt ist in der indigenen Lebenswelt immer auch ein Ausdruck von Lebenswillen und insofern lebensnotwendig. Krankheiten werden erst durch eigene Schwäche gefährlich. Wenn ein Kind hinfällt oder einen Unfall hat, trösten die Eltern nicht, sondern beschimpfen es oder ohrfeigen es noch zusätzlich. So wird versucht, den verlorenen *ánimo* zu wecken. Er zeigt sich mit der Reaktion des Körpers, wenn das Blut beziehungsweise die Gesichtsfarbe zurückkehren.

Fernández Juárez berichtet, dass in solchen Fällen auf dem Altiplano Santiago zu Hilfe gerufen wird: „Vater Santiago [...] er [der Kranke] möge Kraft haben, er möge *ánimo* haben, er möge Mut haben! Es komme sein *ánimo*! Es komme sein Geist! Es komme sein Heiliger!“<sup>991</sup> In besonderer Weise verkörpert der Heilige die Lebenskraft, die man braucht, um gesund zu werden.

*Pisi kallpa*, von wenig Kraft, ist der Ausdruck, welcher Phlegmatismus und gleichzeitig besondere Anfälligkeit für Krankheiten und Siechtum bezeichnet. Selbst wenn der Verlauf einer Krankheit gravierend ist, darf man keine Traurigkeit und Apathie merken lassen. Sie könnte auf den Kranken abfärben, der doch neue Kraft und Lebensmut schöpfen soll.

Selbst noch der letzte Akt des Menschen, das Sterben, ist mit Anstrengung und Gewalt verbunden: „Zum Sterben braucht man auch Kraft. Die Seele muss sich vom Körper reißen. Das kann man hören, es macht ‚qrr‘ und der Sterbende beißt die Zähne zusam-

988 Information Matilda Huamani Huacho, Choquecca 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xci).

989 Platt 2001, 652.

990 Information Theofila Galloso Ortega, Challhuahua-cho 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xcii).

991 Fernández Juárez 2004, 287 (Übersetzung A.S.).

men. Wenn man keine Kraft hat, stirbt man langsam und hässlich.“<sup>992</sup> Ein gewaltsamer Tod (*qhari wañuy*) wird unter Männern hoch geschätzt.<sup>993</sup>

Im Ergebnis kann man feststellen, dass Gewalt für die Bewohner der Region eine alltägliche Erfahrung bildet und als Teil der göttlichen und natürlichen Ordnung akzeptiert wird. Wie der Mythos von *qapaq ñuñu*, der Ahnherrin von Ccocha, deutlich macht, ist Schöpfung in den Anden ein gewaltsamer Akt. Neues entsteht nicht aus dem Nichts, sondern aus einer früheren Ordnung, die zerstört werden muss. Anthropologische Autoren haben darauf hingewiesen, dass solche Gründungsgewalt generell ein wichtiges Fundament von Kultur und Gesellschaft bildet. Bereits Freud unterstrich, dass Gewalt, vor allem sakralisiert im Opfer, auch im Zentrum von Religion steht.<sup>994</sup> Erst indem man sie ritualisiert und auf das Opfer umlenkt und abführt, wird Zusammenleben möglich. Rezente Ritualanalysen, wie Burkerts Untersuchung altgriechischer Opferkulte oder Girards Analyse der europäischen Hexenprozesse, zeigen detailliert, wie versucht wird, Aggressionen in Ritualen kollektiv auszuschneiden oder zumindest zu bändigen und zu verstecken.<sup>995</sup>

Vor diesem Hintergrund ist es auffällig, dass die Gewalttätigkeit des Santiago nicht abgelenkt, unterdrückt oder verschleiert wird. Vielmehr wird versucht, sie zweckgerichtet nutzbar zu machen. Die Gewalt, welche der Santiago repräsentiert, wird nicht mehr nur als Teil des ‚Fremden‘ wahrgenommen. Sie wird nicht nur erlitten, sondern ist in die eigene Praxis eingeschlossen. Damit kann sie entdämonisiert und positiv gedeutet werden. Der Santiago gilt nicht mehr als Symbol der spanischen Herrschaft oder der mestizischen Dominanz, sondern als Sinnbild des wehrhaften Mannes. Die positiven Aspekte der von ihm verkörperten Gewalt, wie Kraft und Temperament, werden hervorgehoben und in vielfältiger Weise nutzbar gemacht.

### *Die Übertragungen des Rituals*

Ein Teil der Rituale der Feier lassen sich als Versuch verstehen, die virilen Attribute des Santiago zu übertragen. Ausdrücklich reiten die Männer mit ihren Söhnen den Prozessionsweg ab, um sie dem Heiligen anzugleichen. Seine Männlichkeit, sein Geschick und Glück mit Pferden soll durch die Nachahmung auf seine Anhänger übergehen. So sucht man zu erreichen, dass die Söhne des Dorfes von ‚tapferer Rasse‘ (*kasta brava*) seien.

Verschiedene Autoren haben deutlich gemacht, dass Mimesis für die Habituation von Fähigkeiten sowie von gesellschaftlichen Rollen und Ansprüchen eine entscheidende Rolle spielt.<sup>996</sup> Bourdieu verweist auf die Bedeutung von Nachahmung bei der So-

992 Information Delfina Vargas, Cruzpata 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xciii).

993 Vgl. Valderrama Fernández und Escalante Gutiérrez 1990, 334.

994 Freud 1999, 129.

995 Burkert 1997, 326–327; Girard 1994, 452–454.

996 Wulf 2005; Meuser 2005.



zialisierung des Körpers.<sup>997</sup> Neben dem Weg der ausdrücklichen Lehre und des Lernens durch schlichte Gewöhnung halte „jede Gesellschaft Strukturübungen vor, mit denen diese oder jene Form praktischer Meisterschaft übertragen werden dürfte.“<sup>998</sup> Beispielhaft nennt er Wett- und Kampfspiele.

Offensichtlich verfolgen auch die mimetischen Praktiken der Hahnenkapitäne in Ccocha eine Verinnerlichung männlicher Geschlechterrollen. Darauf weisen die zentralen Elemente der Feier. So bringt man die Knaben mit Wahrzeichen von Wildheit und Kampfeslust, wie Pferden, Stieren aber vor allem den Hähnen in Kontakt. Sie sind das Attribut des Festamtes. Der Hahnenkapitän bekommt anlässlich der Feier seinen ersten Kampfhahn mit den Worten: „Nur mit mir bist du ein Mann!“ Ohne Frage handelt es sich um eine Initiation in die männliche Geschlechterrolle. Der Hahn (*gallo*) ist ein zentraler Ausdruck männlicher Identität.<sup>999</sup> Er ist von Aussehen und Gebaren ein herrschaftliches Tier. Sein Territorium und seine Hühner verteidigt er gegen jeden Eindringling notfalls bis zum Tod. So verkörpert er alle Qualitäten des Machismo. Mann und Hahn werden als Analogie gesehen. *Gallo* ist in Peru der Ausdruck für einen starken Mann. In Bezug auf prächtige Knaben hört man häufig: „*Mira ve, muy gallito!*“ – „Schau nur, wie ‚hahnenhaft‘!“ Mit „*muy gallo*“ bezeichnet man einen mutigen und guten Kämpfer. Ein echter Mann ist auch leidenschaftlicher Hahnenkämpfer (*gallero*).

Diese enge Verbindung von Mann und Hahn ist für viele Kulturen bezeugt. Besonderes eindrücklich wurde sie von Geertz auf Bali untersucht.<sup>1000</sup> Der Hahn steht dort für „die schöpferische Kraft erregter Männlichkeit“, das Wort für Hahn bedeutet „Don Juan“ aber auch „Held“ und „harter Bursche“.<sup>1001</sup> Im Hahnenkampf symbolisiert er die „zerstörerische Kraft entfesselter Animalität“.<sup>1002</sup> Mittels der tierischen Wildheit kann die menschliche Aggressivität „durch die Tiermaske kaum verstellt“ offen zum Ausdruck gebracht werden.<sup>1003</sup> Die Macht und Faszination des Kampfes erklärt Geertz vor allem damit, dass hier männliche definierte Themen wie Kampf, männlicher Narzissmus, aber auch allgemeine menschliche Erfahrungen, wie Wut, Raserei, Triumph,

997 Bourdieu 1993, 138.

998 Bourdieu 1993, 138.

999 Der Hahn, als altweltlicher Vogel, ist in der Region klar mit den Spaniern und dem Christentum verbunden. Ihm wird im Mythos der *Pukupuku* als endogener Vogel gegenüber gestellt: „Früher lebten die Menschen mit dem Mond. Pukupuku weckte sie zum Einbruch der Nacht mit seinem Gesang. Aber mit den Spaniern kam der Hahn und wollte dieses Recht für sich. Die beiden Vögel kämpften, doch keiner konnte siegen. Völlig erschöpft riefen sie Gott an. Der Pukupuku sprach: Ich muss ankündigen, denn dieses Recht wurde meinen Vorfahren durch die Inkas zuerkannt. Der Hahn antwortete: Nun mir

gebührt dieses Recht, denn meine Herren haben dieses Land erobert. Gott, unentschieden, ordnete einen Wettstreit an. Er sprach: Wer am pünktlichsten ruft, ist der Sieger. Da aber der Herr des Hahnes [der Spanier, Anm. A.S.] eine Uhr im Haus hatte, siegte der Hahn. Deshalb darf er nun den Tag ankündigen, wenn die Sonne aufgeht. Noch immer traurig ruft der Pukupuku, wenn es dunkelt. Aber die Menschen erheben sich nicht mehr.“ (Clotilde Piñares, Aqopata 2009, Übersetzung A.S.).

1000 Geertz 1983.

1001 Geertz 1983, 209–210.

1002 Geertz 1983, 213.

1003 Geertz 1983, 251.

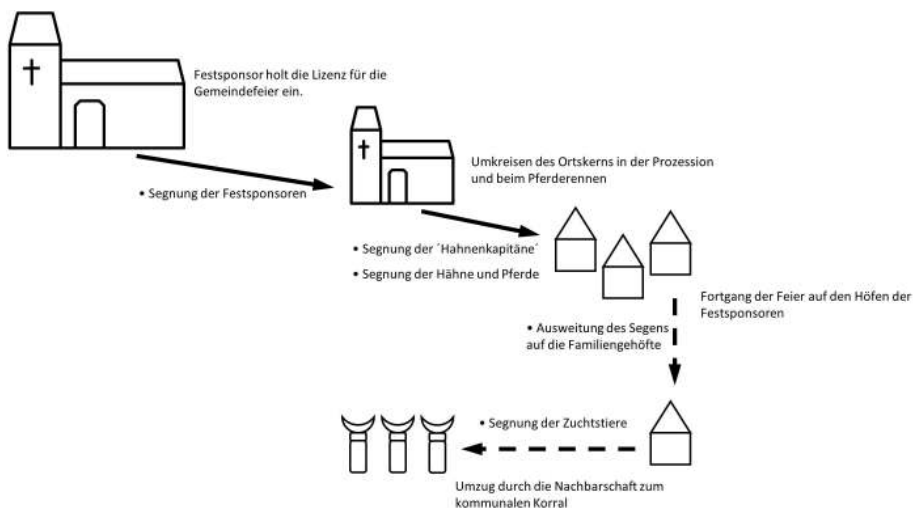


Abb. 102 Stationen, rituelle Bewegungen und ihre Ergebnisse im Überblick.

Verlust, Furcht und Tod in unmittelbar anschaulicher und konzentrierter Form verhandelt werden. Über die Tiere ist offener Konflikt, der ansonsten vermieden wird, möglich. Allerdings ist die Aggressivität in Regeln eingebunden, das heißt begrenzt und wird zu einer symbolischen Struktur geformt. Geertz versteht den Hahnenkampf als Ritual, als Blutopfer. Seinen Zweck sieht er nicht in traditionell funktionalistischer Interpretation als Abfuhr von Emotionen, sondern als einen metasozialen Kommentar.<sup>1004</sup> Es geht um die kognitive und emotionale Aneignung und Beschäftigung mit der eigenen Identität und Kultur. Sie erreicht eine Gefühlsschulung und erlaubt die Wahrnehmung und Vermittlung von privatem Empfinden und kollektivem beziehungsweise kulturellem Ethos.<sup>1005</sup>

In Ccocha geht die rituelle Verwendung des Hahns wie auch des Heiligen jedoch klar über die semantische und habituerende Funktion hinaus. Man sucht den Kontakt mit ihnen ganz wesentlich auch, weil man glaubt, dass sie ihre Qualitäten unmittelbar, das heißt auf magische Weise, weitergeben. Dabei wird sehr differenziert vorgegangen. Bei dem Heiligen selbst erbittet man Schutz für Personen. Sein Schwert überträgt seine Schärfe und Treffsicherheit den Krallen und Schnäbeln der Hähne. In der Kirche, wo es nicht erreichbar ist, erfüllen die Sporen des Heiligen den gleichen Zweck.

Viele der Rituale zielen sichtlich in erster Linie darauf, die mit dem Santiago und anderen Symbolen assoziierten Kräfte freizusetzen und zu übertragen. Betrachtet man die Struktur der Feier im Überblick, wird sichtbar, dass sie in einem nicht abreißenden

1004 Geertz 1983, 252.

1005 Geertz 1983, 254.

Strom kanalisiert, abgeleitet und umverteilt werden (vgl. Abb. 102). Ein Ritual sucht Anschluss an das Vorhergehende und bildet wiederum die Basis für Nachfolgende. Insofern zeigt sich eine ganz ähnliche Situation und Logik wie in Aqopata (vgl. Kap. 5.3.3).

## 6.2 Die Effektivität der Rituale

Im theoretischen Teil war deutlich geworden, dass Rituale aus der Perspektive semantischer und performativer Ansätze vor allem als Kommunikationsprozesse verstanden werden. Die vorliegende Beschreibung hat jedoch deutlich gemacht, dass Rituale nicht nur darauf angelegt sind, Informationen zu übertragen. Sie lassen sich ebenso als Versuch erkennen, Kräfte und Eigenschaften freizusetzen und zu vermitteln. Ohne dieses Moment wäre ihre Logik nicht ausreichend zu erschließen.

### 6.2.1 Die Kraft der Symbole

Unterschiedliche Autoren haben darauf hingewiesen, dass die Symbole religiöser Rituale nicht nur über ihre reine Zeichenhaftigkeit zu bestimmen sind.<sup>1006</sup> Rappaport beobachtete beispielsweise den ikonischen Charakter von rituellen Symbolen.<sup>1007</sup> Tatsächlich hat auch Santiago eine sinnlich wahrnehmbare Ähnlichkeit mit dem, was er bezeichnet, ist bildlicher Ausdruck von Gewalt, Aggressivität und Reiterkunst.<sup>1008</sup> Zugleich lässt sich die von Tambiah beschriebene Indexikalität religiöser Symbole feststellen.<sup>1009</sup> Die Skulptur wie auch der Abdruck seines Knies in Patawasi oder seine steinerne Figur auf dem Berge *Sawiricalla*, sind für die Gläubigen Ausweis für die tatsächliche Anwesenheit des Heiligen in der Region. Vielfach tragen die zentralen Symbole der beschriebenen Rituale sogar metonymischen Charakter. Des Nachts, so heißt es, verwandelt sich das Heiligenbild in den echten Santiago. Darum kann man am Morgen Erde an den Hufen des Pferdes und Schlammgespritzer an seiner Kleidung finden. Diese Wahrnehmung erklärt, dass rituelle Symbole, anders als üblicherweise Zeichen, keinesfalls beliebig austauschbar sind.

Dies alles dürfte zu der besonderen Intensität der Repräsentation des rituellen Symbols beitragen, welche bereits Durkheim beobachtet hatte: Es ist „mit einer derartigen Kraft begabt, dass es automatisch Handlungen hervorruft oder verhindert, von denen man überhaupt nicht mehr bedenkt, ob sie nützlich oder schädlich sind.“<sup>1010</sup> Die Sta-

1006 Kohl 2003, 154.

1007 Rappaport 2006, 194.

1008 Bereits Allen 1997, 81, hatte auf den ikonischen Charakter andiner Symbole hingewiesen.

1009 Tambiah 2006, 228.

1010 Durkheim 1994 [1912], 286.

tue macht offensichtlich nicht nur die Vorstellung present, sondern das Bezeichnete selbst.<sup>1011</sup> Langer veranschaulicht dieses Phänomen folgendermaßen:

Ein Ding oder eine Situation sich vorstellen ist nicht das gleiche wie sichtbar ‚darauf reagieren‘ oder ihrer Gegenwart gewahr sein. [...] Wenn ich sage: ‚Napoleon‘; so wird sich niemand vor dem Eroberer Europas verneigen, als hätte ich ihn vorgestellt, man wird bloß an ihn denken.<sup>1012</sup>

In der Erfahrung der Gläubigen wird allerdings nicht nur das Bezeichnete selbst anwesend gemacht, sondern vor allem auch dessen Qualitäten und Kräfte verfügbar und damit rituell handhabbar. Anders als Zeichen konstituieren sich Symbole also mit der Auffassung, dass sie den Gebrauch dessen, worauf sie verweisen, tatsächlich ermöglichen. Thomas von Aquin beschrieb sie daher als „wirksame Zeichen“, sie bewirken was sie bedeuten.<sup>1013</sup> Sie machen, so Turner, nicht nur sichtbar, sondern „bring into play the powers inhering in the objects they signify.“<sup>1014</sup> Turner beschreibt Symbole daher als „repositories of power“.<sup>1015</sup> Diese Kräfte seien jedoch häufig nicht unmittelbar zugänglich. Es braucht spezielles Wissen oder eine besondere Affinität.<sup>1016</sup> Zudem müssen Symbole häufig erst ‚erweckt‘ werden, um ihre latenten Kräfte zu aktivieren. Turner nennt dafür Techniken wie das Singen spezieller Lieder, Anrufungen, kräftige Geräusche oder Blutopfer.<sup>1017</sup>

Offensichtlich ist auch der Umgang mit dem Santiago und den *yllas* in den familiären Ritualen vor diesem Hintergrund zu verstehen. Sie werden gerufen, mit Getränken begossen, genährt, angehaucht und mit Blut gebadet, bevor man Wünsche vorträgt. Auch in den kommunalen Feiern lässt sich eine solche Aktivierung der Heiligenbilder feststellen. Der Festsponsor ruft den Santiago in vorbereitenden Opferritualen zu seinem Haus. Erst nach Gebeten, Beräucherung und Anstecken von Kerzen bringen die Teilnehmer ihre Anliegen vor. Gerade auch die Prozession scheint ihn mit der lebendigen Bewegungsform und den neuen Kleidern anschaulich zum Leben zu erwecken. Wenn er frisch geschmückt durch den Ort zieht, bestätigen die Gläubigen: Es scheint als wäre er lebendig!

Gerade in dieser als besonders wirksam erachteten Sequenz wird dann die Nähe des Heiligen gesucht. Es reicht dabei nicht, ihn nur rein visuell wahrzunehmen. Der

1011 Diese Wahrnehmung der Gläubigen wird traditionell vor allem von Theologie und Religionsphänomenologie vertreten. Etwa unterstreicht Van der Leeuw 1970, 509 „Das Symbol ist ein Teilhaben des Heiligen an seiner aktuellen Gestalt. Zwischen dem Heiligen und seiner Gestalt existiert Wesensgemeinschaft“. Es muss jedoch nicht ein realer Bezug zwischen dem Gegenständlichen des Symbols und seinem religiösen Gehalt unterstellt werden. Es genügt,

wenn man anerkennt, dass die Beziehung psychisch wirksam wird Lanczkowski 1990, 38.

1012 Langer 1979, 68.

1013 Von Aquin 1985 III, Q 62.

1014 V. Turner 1970, 79.

1015 V. Turner 1970, 54.

1016 V. Turner 1970, 350.

1017 V. Turner 1970, 335.

unmittelbare körperliche Kontakt ist wichtig und wird durch die Intimität der Berührung, wie Küssen und Streicheln, intensiviert. Zudem wird dieser zeitlich ausgedehnt, indem man persönliche Sachen, wie Kleidungsstücke, Ausweise oder Haare des Viehs, bei der Statue lässt. Schließlich versucht man über Aufbrühen und Verbrennen der Jakobsblumen den Segen des Heiligen sogar innerlich anzuwenden. Offensichtlich geht es wesentlich darum, den Übergang der erwünschten Qualitäten auf alle erdenklichen Weisen zu erleichtern.<sup>1018</sup> Skorupski beschrieb diese Praktiken in Anlehnung an Frazer als „contagious transfer“.<sup>1019</sup>

Ohne die Berücksichtigung dieser Dimension können Rituale nicht von reinem Ausdruckshandeln unterschieden und als instrumentelles oder technologisches Handeln verstanden werden.

### 6.2.2 Ritual als technisches Handeln

Bezieht man sich ausschließlich auf die Semantik von Ritualen, entsteht unter anderem die Problematik, dass sich die Aufmerksamkeit auf unbewusste oder sekundäre Folgen rituellen Handelns, letztlich auf nicht intentionierte Handlungsfolgen, verschiebt. Funktionalistische Theorien können in der Regel nicht erklären, was „Menschen über Jahrhunderte weg veranlasst hätte, Handlungen durchzuführen, deren Sinn sie angeblich nicht mehr verstanden.“<sup>1020</sup> Die Rituale erscheinen, um mit Turner zu sprechen, „effective for the wrong reasons“.<sup>1021</sup> Die Motive der Ausführenden, ohne welche die Ausführung nicht zustande käme, werden, wenn überhaupt, nur am Rande erfasst. Ritualisten bleiben „usually unaware of what a ritual really does.“<sup>1022</sup> Die Ritualanalyse sagt eher etwas über den Ausführenden und seine Gesellschaft, als über seine konkreten Handlungsmotive. Dies ist offensichtlich ein sehr enges Ritualverständnis. Wesentliche Aspekte, wie die Intentionen der Ausführenden, werden nicht berücksichtigt. Die Akteure des Rituals werden zu Objekten, durch welche Gesellschaft handelt.<sup>1023</sup> Die Logik des Rituals zeigt sich erst durch reflektive Zuwendung eines analytischen Beobachters. Das erinnert an Bourdieus Beobachtung, nach welcher der an Erkenntnis interessierte Ethnologe „dazu neigt, am Gegenstand den Grundlagen seiner eigenen Beziehung zu ihm die größte Wichtigkeit beizumessen.“<sup>1024</sup> Als „Dechiffreur und Interpret“ versucht

1018 Detailliert hat Talbott 2002, 167 rituelle Versuche der Übertragung des Segens von Symbolen für historische Pilgerfahrten beschrieben. Genannt wird das Trinken und Essen von gesegneten Substanzen, das Inhalieren von verbrannten Reliquien, das Einreiben mit heiligem Schlamm, selbst das Einführen von Objekten in die Ohren.

1019 Skorupski 1976, 134.

1020 D. Baudy 1998, 3.

1021 V. Turner 1970, 315.

1022 Platvoet und Toorn 1995, 359.

1023 Vgl. Laidlaw und Humphrey 2006, 265–266.

1024 Bourdieu 2009 [1972], 142.

er alle sozialen Praxisformen als Kommunikation und symbolische Interaktion zu verstehen.<sup>1025</sup>

Tatsächlich wird mit Ritualisierung gängigerweise ein Prozess beschrieben, bei dem ein Verhalten von seiner ursprünglichen Zweckbestimmtheit abgelöst und zu einem expressiven beziehungsweise informativen Verhalten gewandelt wird.<sup>1026</sup> Als einer der Ersten hatte Leach Ritual als ästhetisches und kommunikatives Handeln definiert und von technischem Handeln unterschieden.<sup>1027</sup> Bereits Goody hatte unterstrichen, dass bei Ritualen „die Beziehung zwischen Mittel und Zweck nicht wesentlich ist.“<sup>1028</sup> Resultate seien für Rituale nicht wichtig, urteilt auch Staal.<sup>1029</sup> Aktuell formulieren Laidlaw und Humphrey: „ritual is symbolic rather than rational, expressive rather than effective.“<sup>1030</sup> Ritual wird damit bei ihnen zur „anti-action“.<sup>1031</sup> Burkert spricht ähnlich vom „Als-Ob-Handeln“.<sup>1032</sup> Erneut erscheint rituelles Handeln damit am Rande des Handlungsbegriffs (vgl. Kap. 3.1.1).

Dies hat direkte Wirkungen auf die Analyse. So fordert Beattie: „Instrumental behaviour must be understood in terms of the consequences it aims at and achieves; expressive behaviour in terms of the meanings, the ideas, it expresses.“<sup>1033</sup> Rituale lassen sich demnach nicht in einem utilitaristischen Sinne verstehen. Ihre Rationalität und kommunikative Funktion wird ihnen doch gerade erst durch den Verlust ihrer pragmatischen Funktion zugestanden. Je stärker die kommunikative Funktion in den Mittelpunkt gerückt wird, desto stärker wird der unmittelbare Zweck der Handlung ausgegrenzt.

Diese Problematik bekommen auch performative Ansätze nicht umfassend in den Griff. Der Schwerpunkt liegt weiterhin auf der Sprache. Zwar wird dem Sprechen beim rituellen Handeln der Status eines Tuns zugestanden. Dieses Tun wird jedoch durch sein Sagen, das heißt über ein Statement das sozial wirksam wird, erreicht.

Die soziale Akzeptanz von Ritualen ist jedoch häufig nicht zureichend, um die von ihnen angestrebten Zwecke zu erklären. Viele Rituale „promise more than any local consent could accomplish: good harvest, stalward sons, spiritual bliss.“<sup>1034</sup> Sie verfolgen nicht nur einen Wandel in der Wahrnehmung sondern substantielle beziehungsweise physische Veränderungen. Sie werden nach dem Selbstverständnis der Ritualisten häufig ausdrücklich als physische Arbeit verstanden.<sup>1035</sup>

1025 Bourdieu 2009 [1972], 141.

1026 Gladigow 1983, 98; J. W. Smith 1979, 56.

1027 Leach 1968, 523.

1028 Goody 1961, 143.

1029 Staal 1979, 9.

1030 Laidlaw und Humphrey 2006, 265.

1031 Laidlaw und Humphrey 2006, 265.

1032 Burkert 1997, 55.

1033 Beattie 1964, 71.

1034 Podemann Sörensen 2006, 526.

1035 V. Turner und E. Turner 1978, 35; etymologisch aufgeschlüsselt bei Rappaport 2006, 192–193 und Stausberg 2006, 51–53.

Bereits Frazer wies darauf hin, dass Rituale in ihrer Wirkung häufig nicht nur auf soziale Akteure, ob Menschen oder Götter, abzielen.<sup>1036</sup> Sie können ebenso auf unpersönliche Kräfte oder Gegenstände gerichtet sein, denen keine Rationalität zugestanden wird. Diese Anteile ritueller Praxis können im engeren Sinne nicht mehr als soziales Handeln, als „interactiv magic“<sup>1037</sup> oder „soziale Magie“<sup>1038</sup> verstanden werden. Hier wird primär keine Übermittlung von semantischem Gehalt, von Ideen und Gefühlen verfolgt. Stattdessen geht es um ein mitunter mechanisches Übertragen von Kräften oder Qualitäten. Ritual soll dabei im Extremfall, wie bei der Effektivität der katholischen Kommunion sichtbar wird, abgekoppelt von den Wahrnehmungen, den Einstellungen, wie dem Glauben und dem Verstehen der Teilnehmer und Adressaten, auf eine unmittelbare Wirkung abzielen.

### 6.2.3 Ritual als magisches Handeln

Diese vom Standpunkt der herkömmlichen Theorien kaum zu beschreibenden Anteile rituellen Handelns wurden häufig entlang des Begriffs der Magie behandelt. Er wurde im 19. Jahrhundert als grundlegendes religionswissenschaftliches Konzept etabliert. So beschreibt Tylor mit Magie manipulative Handlungen, die auf nicht-personal gedachte Mächte gerichtet sind.<sup>1039</sup> Demgegenüber steht die Religion mit ihrem Bezug auf Wesenheiten mit Personencharakter. Aufgrund dessen fordere der Magier, während der Religiöse bitte.<sup>1040</sup> Frazer trennt die Magie ebenfalls von der Religion und sieht sie als ersten Versuch einer Naturwissenschaft.<sup>1041</sup> Sie gründen sich auf die Anschauung, dass Dinge durch Sympathie und Kontakt „aufeinander wirken“ indem „der Impuls von einem auf den andern übergeht, durch etwas das wir uns als eine Art unsichtbaren Äther denken können, ähnlich demjenigen, welchen die moderne Naturwissenschaft zu ebendemselben Zweck annimmt.“<sup>1042</sup> Bei Frazer ist Magie daher kein irrationales Handeln, sondern eng mit der Erklärung von Naturvorgängen verknüpft. Instrumentalität wird bei ihm gerade zum Charakteristikum magischen Rituals. Allein fehlten die induktiven Verfahren westlicher Wissenschaft. Die angewandten Gesetzmäßigkeiten seien falsch.<sup>1043</sup>

Frazers Konzeption der Magie wurde von namhaften Autoren weitergetragen. Evans-Pritchard beschreibt Magie als falsche Anschauung, ansonsten jedoch folgerich-

1036 Frazer 1991 [1890], 74–77.

1037 Bjerke 1979, 176.

1038 Bourdieu 1990, 85.

1039 Tylor 1958 [1871], 104–124.

1040 Diese dichotomische Unterscheidung übernimmt V. Turner 1989, 85–92. Sie wird jedoch ansonsten weitgehend abgelehnt, z. B. von Beattie 1964, 202–203 sowie von M. Wax und R. Wax 1978, 376–377, oder

nur als analytische Kategorie zugelassen, vgl. Lévi-Strauss 1973, 254–255. Schließlich lässt sich christliche Liturgie zu großen Teilen als Magie beschreiben, Wolfinger 2005, 80–82.

1041 Frazer 1991 [1890], 28.

1042 Frazer 1991 [1890], 17.

1043 Frazer 1991 [1890], 29.

tiges Handeln.<sup>1044</sup> Als „verfehlte Kausaldeutung“ erscheint sie bei Trimborn.<sup>1045</sup> Turner kennzeichnet Rituale, bei denen keine Wirkung nach okzidental Maßstäben erklärt werden kann, als magisch.<sup>1046</sup> Die Akteure in solchen Ritualen „act with perfect logic and rationality, but on the basis of false, and supernaturalistic premises“.<sup>1047</sup> Die Praktiken erscheinen der erhofften Wirkung gegenüber als nicht angemessen und daher „quasirational“.<sup>1048</sup> Neuere Autoren benutzen den Magiebegriff ebenfalls in diesem Sinne.<sup>1049</sup>

Zusammenfassend dürfte deutlich geworden sein, dass mittels des Magiebegriffs, ausgehend von religiösen Lehren und wissenschaftlichen Verfahren, häufig ein Anspruch auf Wahrheit und die Angemessenheit von rituellen Handlungen erhoben wird. Ob etwas als magisch eingeordnet wird, ist kulturell und historisch gebunden und hängt wesentlich von den Auffassungen über das rituelle Geschehen ab. Magisch erscheint der Bereich, den die jeweils dominante Weltsicht ausklammert.<sup>1050</sup> Er wird von dem festgelegt, der die Macht der Deutungshoheit besitzt.

In der aktuellen religionswissenschaftlichen Diskussion wird denn auch immer wieder gefordert, den Magiebegriff fallenzulassen.<sup>1051</sup> Bereits länger wurde versucht, Ersatzbegriffe zu etablieren, welche Rituale als technisches Handeln ernst nehmen. So spricht Wallace von technologischen Ritualen, Turner von kinetischen Ritualen.<sup>1052</sup> In der aktuellen Debatte wurden diese Termini jedoch nicht aufgegriffen. Damit gibt es keine Möglichkeit den avisierten Aspekt rituellen Handelns aus emischer Perspektive angemessen zu beschreiben. Die Ritualtheorie läuft so allerdings Gefahr, wesentliche Anteile rituellen Handelns nicht erfassen zu können. Schließlich erklärt Turner einen Großteil der therapeutischen Rituale der *Ndembu* als magisch.<sup>1053</sup> Talbott ermittelte, dass 85% der antiken Pilgerfahrten auf magische Weise auf Heilungen abzielten.<sup>1054</sup> Edith Turner zufolge sind die Rituale der christlichen Pilgerfahrt ebenfalls wesentlich auf materielle Resultate, wie Heilung, ausgerichtet. Aus diesem Grund fordert sie eine „anthropology of actual effectiveness“.<sup>1055</sup>

In diesem Sinne will die vorliegende Beschreibung verdeutlichen, dass andines Ritual und selbst Elemente der Patronatsfeiern vielfach als magisches und technisches Handeln zu beschreiben sind. Dieses wird im weiteren Fortgang der Feier im stärker indigen geprägten Kontext noch deutlicher erkennbar werden.

1044 Evans-Pritchard 1988, 225.

1045 Trimborn 1961, 129.

1046 V. Turner 1970, 315.

1047 V. Turner 1970, 315.

1048 V. Turner 1970, 315.

1049 Für einen Überblick siehe Assmann und Strohm 2010.

1050 Neugebauer-Wölk 2003, 323, zufolge ist das aktuelle Magie-Konzept noch immer ein „Gefangener des römischen Paradigmas“.

1051 Kippenberg 1998, 85; Sundermeier 2010, 179.

1052 Wallace 1966, 102–103; V. Turner und E. Turner 1978, 13.

1053 V. Turner 1970, 343.

1054 Talbott 2002, 159.

1055 V. Turner und E. Turner 1978, 15.



## 7 Santiago und die Saat. Die Fortführung der Feiern in zwei Ortsteilen Ccochas

Die vorausgehenden Kapitel haben gezeigt, dass kommunale Patronatsfeiern eng mit familiären Ritualen verknüpft sind. Die Praktiken und Symbole beider Bereiche sind unmittelbar aufeinander bezogen.

Das nächste Kapitel wird dokumentieren, wie eng auch kommunale Feiern unterschiedlicher Größenordnung integriert sind. Bereits geschildert wurde, wie das Fest der indigenen Gemeinde Ccocha an die in Patawasi begonnene Feier anknüpft. Nun wird verfolgt, wie sich die Santiagofeier des Ortskerns von Ccocha in zwei Ortsteilen fortsetzt. Santiago ist dort weniger mit den Pferden, als vielmehr mit den Riten für die Aussaat, insbesondere der Protektion vor Unwettern, der Sicherung der Niederschläge und der Segnung der Saatfrüchte verbunden. So können die rituellen Funktionen des Heiligen, insbesondere seine Rolle als Schutzherr und Spender von Kraft, noch umfassender beschrieben werden.

### 7.1 Die Feier des Santiago im Weiler Ccochac Despensa

#### 7.1.1 Einleitung

Im nordwestlichsten und höchsten Winkel des Distrikts Haquira, direkt am Quell des Río Grande, welcher bei Ccocha in den Santo Tomás mündet, liegt auf fast viertausend Metern Höhe der kleine Weiler Ccochac Despensa (vgl. Abb. 103).

Er ist nicht einfach erreichbar. Mit dem Auto gelangt man von Haquira aus in etwa drei Autostunden nach Patán und muss von dort noch einmal anderthalb Stunden nach Ccochac aufsteigen. Zu Fuß führt der Weg vier Stunden nach *Marcaya*, dann zwei Stunden nach *Cconchayo*. Hier übernachtet man entweder, oder nimmt sofort die übrigen vier Stunden nach Ccochac Despensa in Angriff.

Der Ort ist eine lose Ansammlung von 35 niedrigen Lehmgehöften, welche sich an die Abhänge des imposanten Berges *Org'o despensa* ducken (Abb. 104).

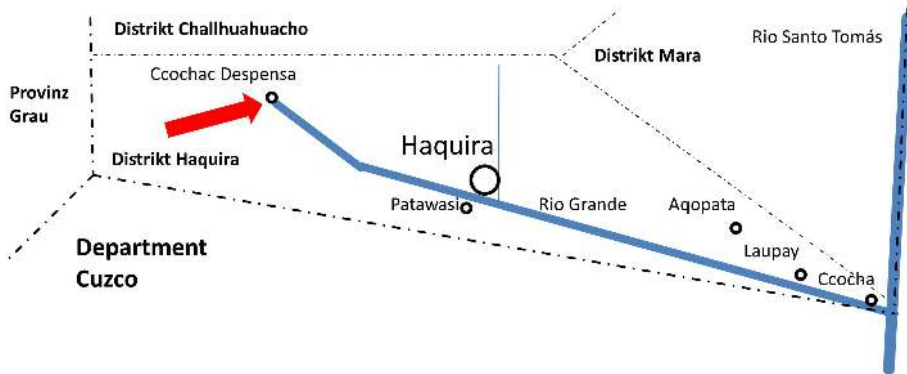


Abb. 103 Lage von Ccochac Despensa.



Abb. 104 Gehöft in Ccochac Despensa.

Er ist mit etwa 140 Einwohnern die kleinste Gemeinde des Distrikts. Bis 1993 bildete er einen Annex der Gemeinde Ccocha. Für die administrative Ablösung von Ccocha wird in erster Linie die Entfernung verantwortlich gemacht. Jedoch sind beide Orte noch immer eng verknüpft. Vor allem sind die familiären Bindungen weiterhin intakt<sup>1056</sup>. Viele Einwohner von Ccocha haben ihr Vieh in der Trockenzeit im ehemaligen Annex stehen. Einige besitzen Äcker für Trockenkartoffeln (*chuño*). Die Bewohner von Ccochac Despensa geben an, vormals ebenfalls Land und verbindliches Anrecht auf Anbauflächen

1056 Man erzählt, dass der heutige Annex früher wichtiger gewesen wäre. Eines Tages seien jedoch der Bergsee und der Fluss des Ortes über die Ufer ge-

treten und hätten alles überschwemmt. Die furchtsamen Familien wären darauf ins Tal nach Ccocha übersiedelt.



Abb. 105 a: Maria mit dem Kind im Bild links, in weiß, und Santiago auf dem springenden Pferd im Bild rechts, dunkel; b: Umgezeichnete Darstellung der Figuren.

in Ccocha gehabt zu haben. Dies sei mit der Residenzpflicht in den *Comunidades* und der fortschreitenden Privatisierung jedoch verloren gegangen.

Die Bewohner leben zum einen von der Viehwirtschaft. Gehalten werden vor allem Schafe und Alpaka. Zum anderen werden Kartoffeln und andere Knollenfrüchte angebaut. Trockenfleisch (*charki*), Wolle, gefriergetrocknete Kartoffeln (*chuño*) und Kräuter werden gegen Getreide, vor allem Mais und Früchte aus dem Tal eingetauscht. Die Tauschraten hätten sich allerdings in den letzten Jahren äußerst ungünstig entwickelt. Den Ackerbauern im Tal gelinge es mit dem Ausbau des Wegenetzes und der Motorisierung zunehmend leichter, ihre Produkte auf regionalen Märkten wie Haquira zu verkaufen.

Aus diesen Gründen hat sich die Ungleichheit in der letzten Zeit weiter zugespitzt. Der Annex ist sichtlich ärmer als der Hauptort. Es gibt weder Bewässerungssysteme noch überhaupt Anschluss an Wasser, Abwasser oder Elektrizität. Vor wenigen Jahren wurde immerhin eine kleine Primarschule aufgebaut. Sie ist allerdings selten besetzt. Nach Aussage der ehemaligen Lehrerin sind drei Viertel der 6 bis 9-jährigen mangelernährt. Von den über 15-jährigen konnten nur 20% die Primarschule abschließen. 70% der Frauen sind Analphabeten.

Die Gemeindefeier in Ccochac Despensa findet vom 13. bis zum 16. August statt. Sie ist den beiden Ortspatronen Maria Himmelfahrt (*Mamacha Asunta*) und Santiago gewidmet, deren Bilder sich Seite an Seite in der kleinen Kapelle des Ortes befinden. Jedoch heißt es, dass die beiden ihre *verdadera morada*; ihren eigentlichen Wohnort in dem Bergsee Despensa am Gipfel des gleichnamigen Berges haben. Tatsächlich finden sich dort Ablagerungen, welche als deren Bildnisse erkannt werden (Abb. 105).

Das Gros der Rituale findet daher am Bergsee statt. Nur ein kleiner Teil der Feier wird in der kleinen Kapelle im Ort begangen. Obwohl es sich eigentlich um eine Heiligenfeier handelt, bestehen die Einwohner darauf, dass es gleichzeitig ein Fest für die Kartoffeln sei: „Es ist wie ihr Geburtstag. Deshalb feiern wir.“<sup>1057</sup> Tatsächlich werden im Rahmen der Feier die Saatfrüchte gesegnet und der optimale Zeitpunkt ihrer Aussaat bestimmt.

Diese Vorhersage hat einen guten Ruf in der gesamten Umgebung und hat bereits das Interesse von Anthropologen auf sich gezogen, welche in den Nachbarprovinzen forschten.<sup>1058</sup> Es gelang ihnen jedoch nicht, das Orakel präzise zu lokalisieren.<sup>1059</sup> Immerhin konnten einige indirekte Informationen gesammelt werden. Roel Pineda erfuhr, dass das Orakel an einem Fels namens Despensa (spanisch: Speicher) stattfindet:

„Dort ist es immer feucht und es entspringt ein Quell. Im August säen die Leute die Samen aller in der Region bekannten Nutzpflanzen. Indem sie die Entwicklung der Pflanzen beobachten, erfahren sie, welche die beste Ernte versprechen, wieviel Frost es geben wird und wann die beste Zeit zur Aussaat ist.“<sup>1060</sup>

Laut Sánchez Garrafa befindet sich die „Despensa“ in einem Fels. An diesem Ort ermittelt man im Vorhinein, ob die Frühsaat, die mittlere Saat oder die Spätsaat die richtige sein wird. Man sät und erfährt das nötige.“<sup>1061</sup> In der Tat ließe sich das Orakel auf diese Weise zusammenfassen. Es lohnt sich aber ein genauerer Blick.

### 7.1.2 Die Protagonisten der Feier

Das Orakel der Feier ist nur ein Teil einer ganzen Reihe von Praktiken, die eng mit dem bevorstehenden Beginn des neuen Anbauzyklus verbunden sind. Dies erklärt, warum die Organisation und Kosten der Feier vom Inhaber des Amtes des *arariway*, also des Wächters der kommunalen Felder des Ortes, übernommen wird. Nur in wenigen Gemeinden ist dieses uralte Amt noch intakt. In Ccochac müssen es alle verheirateten Paare der Reihe nach übernehmen.<sup>1062</sup> Der bezeichnende Ausdruck lautet „sich zum Lasttier machen“ (*hacerse animal*). Das Amt ist aufwendig und wird als Bürde empfunden.

Für ein Jahr sind die *arariway* für das Wohl der kommunalen Felder (*layme*) zuständig. Sie müssen die Feldarbeiten organisieren, die Anbauflächen und Anbauprodukte

1057 Information Marleny Huanacoy, Ccochac Despensa 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xciv).

1058 Sánchez Garrafa 2006; Roel Pineda 1966.

1059 Sánchez Garrafa 2006, 156 ermittelte, dass es in der Gegend von Haquira liegen müsse. Genauer gibt Roel Pineda 1966, 27 den Berg *Llabeg* des besprochenen Dorfes Ccocha an. Roels Angaben stimmen insoweit, als Ccochac Despensa zwar weit entfernt

von Ccocha liegt, ihm jedoch administrativ zugeordnet wird.

1060 Roel Pineda 1966, 28 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xcv).

1061 Sánchez Garrafa 2006, 157 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xcvi).

1062 Die Abfolge wird nach einer Liste bestimmt. Voraussetzung ist, dass sie im entsprechenden Jahr im Ort bleiben, das heißt sich umfassend dem Schutz der Felder widmen können.

absprechen sowie auf rituellem Wege die geeignete Zeit für die Aussaat ermitteln. Sie müssen die einleitenden Rituale ausführen und den ersten Handgriff aller Arbeiten tun, um so den glücklichen Anfang zu sichern. In der Saat- und Vorerntezeit schläft der *arariway* zum Teil bei den Feldern. An strategischen Stellen errichtet er provisorische Hütten (*astanas*). Dort wacht er nicht nur gegen Tiere und menschliche Räuber. Notfalls geht er selbst mit magischen Mitteln gegen Plagen, Frost und Gewitter vor. Durch Kreuze, Schutzgebete und Räuchern von starkriechenden Kräutern glaubt er, Einfluss auf das klimatische Geschehen nehmen zu können.

Während der Aussaat und Ernte muss er Reinheitsvorschriften (*ch'uyay*) einhalten. Das heißt, er darf keinen Geschlechtsverkehr haben, kein Kerosin berühren und keine scharfen Gewürze, wie Chili oder Knoblauch zu sich nehmen. In diesem Sinne berichtete bereits Tschudi:

Dieses Amt war nicht bloß eine feldpolizeiliche Stelle, sondern hatte auch einen gewissen religiösen Anstrich. Während der ganzen Funktionsdauer nämlich mussten die Feldhüter fasten, das heißt sie durften weder Salz noch Pfeffer essen, noch mit ihren Weibern Umgang pflegen.<sup>1063</sup>

Der *arariway* haftet in persönlicher Weise für das Gelingen der Ernte. Für seine Aufwendungen steht ihm Ehre und der erste und reichlichste Teil der gemeinschaftlich eingefahrenen Ernte zu.<sup>1064</sup> Jedoch wird er ebenso für Missernten verantwortlich gemacht. Sie werden seinem Fehlverhalten oder seiner Faulheit zugeschrieben. Über Jahre kann derart der Ruf geschädigt werden.

Um sein Glück (*suerte*) zu sichern, muss er daher an kritischen Momenten des Jahres komplexe Rituale ausrichten. In Ccochac ist die wichtigste dieser Veranstaltungen die Patronatsfeier, welche mit dem *Despensa Tinkay*, der Segnung der Speicher und Saatfrüchte, verbunden ist. Unmittelbar vor dem Beginn des neuen Anbauzyklus übernimmt dabei der künftige Feldwächter (*mosoq arariway*, von *mósoq* – neu, ungebraucht, unbekannt)<sup>1065</sup> das Amt, während der amtierende Inhaber (*máwk'a arariway*, von *máwk'a* – gebraucht, verschlissen, aus der Mode)<sup>1066</sup> seine Arbeit abschließt. Indem er ausscheidet, gibt er sein Glück und seinen Segen weiter.

Die Hauptpersonen der Rituale der Patronatsfeier sind daher die amtierenden und zukünftigen Feldwächter. Sie werden von Ältesten des Dorfes, rituellen Spezialisten und einigen Familienangehörigen begleitet. In einer verkürzten Fassung der Rituale in der Kapelle des Ortes werden die übrigen Einwohner einbezogen.

1063 Tschudi 1891, 120.

1064 In Ccochac Despensa erhält er die Ernte der ersten beiden Furchen von jeder Parzelle.

1065 Vgl. Lira 2008, 271.

1066 Vgl. Lira 2008, 259.



Abb. 106 Nachtwache am Altar.

### 7.1.3 Velada und Aufstieg

Die Feier wird damit eingeleitet, dass sich am Abend des 13. Augusts der Feldwächter des kommenden Turnus mit seiner Frau und zwei lokalen rituellen Spezialisten (*altumisayuq*) mit ihren Helfern in der Kirche zur Nachtwache (*velada*) versammeln (Abb. 106). Auf dem Altar stehen die Heiligenbilder des Santiago und der Maria Himmelfahrt. Direkt davor befindet sich ein Erdhaufen. In ihm sind Feldfrüchte, welche im vergangenen Jahr ‚gesät‘ wurden und zum aktuellen Fest ‚geerntet‘ werden. Das Feldwächterpärchen nimmt daneben Aufstellung und legt sein Tragetuch mit den neuen Saatfrüchten ab. Die Samen werden von den rituellen Spezialisten auf Vollständigkeit und Güte kontrolliert.

Auf einem flachen Stein vor dem Altar wird ein kleines Feuer aus Dung vorbereitet. Es dient zum Räuchern mit Kopalharz. Die Feldwächter bekommen dann zwei hölzerne Ritualbecher (*quero*) mit Maisbier gereicht und gießen (*tinka*) davon über den Altar mit den Heiligenbildern und den Erdhaufen mit den Feldfrüchten, bevor sie auf einen Zug leer trinken. Dann kommen die beiden rituellen Spezialisten mit ihren Helfern an die Reihe. Dabei treten sich die gegenüber, welche auch im Ritual getrennt arbeiten. Ein religiöser Spezialist (*yuraq punku*, das heißt weiße Pforte) ist für die Opfermessen zuständig, die am Tag ausgerichtet werden. Der andere (*yanapunku*, das heißt dunkle Pforte) zeichnet vor allem für die nächtlichen Opfer verantwortlich. Daher wird er direkt im Anschluss mit seinem Helfer zum Bergsee, dem Ort der Rituale, aufsteigen. Sie gehen allein. Es ist verboten, sie zu begleiten.

Erst am nächsten Morgen versammeln sich die übrigen Teilnehmer zum Aufstieg (*wichachimuy*, das heißt etwas nach oben bringen)<sup>1067</sup> in der Kapelle (Abb. 107). Unter der Leitung des ‚weißen‘ Ritualisten bittet man um Glück für den Aufstieg. Man

1067 Vgl. Lira 2008, 564.



Abb. 107 Morgenandacht (*vispe-ra*) am Altar.

opfert den Heiligenbildern Weihrauch und Koka, spricht Worte, wie „Kaytan alcanza-muyki cayta llapan allin kachu;“ das heißt „Ich opfere dir mit vollem Glauben, damit alles gut werde!“ Man unterstreicht: „Man kann nicht ohne Glauben aufsteigen. Sonst ergreift dich ein starker Wind, ein Wirbelwind, der sich mit lautem Krach bewegt.“<sup>1068</sup> Die Feldwächter und dann die anderen Teilnehmer treten paarweise vor und trinken auf die Feldfrüchte, Maria Himmelfahrt und Santiago. Man kaut Koka und beräuchert den Altar.

Daraufhin verlässt man die Kirche und steigt die etwa drei Stunden im steilen Anstieg zum 4300 m hohen Gipfel des Apu Despensa auf (Abb. 108). Dabei herrscht zunächst eine lose Ordnung. Man scherzt, spendiert sich gegenseitig Koka, Zigaretten und

1068 Information Sr. Eufrazio, Ccochac Despensa 2009  
(Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xcvi).





Abb. 108 Aufstieg zum Berg Despensa.

hin und wieder einen Schluck Maisbier, welches in Kanistern auf Maultieren mitgeführt wird. Trotzdem ist der rituelle Hintergrund deutlich. Der rituelle Spezialist legt Wert darauf, dass der Feldwächter das Bündel mit den Feldfrüchten über der rechten Schulter und unter dem linken Arm hindurch trägt. Niemand darf den Weg des Zuges kreuzen. Er muss von der Kirche losziehen und auf direktem Weg zu ihr zurückkehren. Bei jeder Rast stellt man sich zum Kreis, die Frauen bleiben getrennt und ebenso bilden die Kinder der Feldwächter eine weitere Gruppe.

Auf dem Berg *Alkaldinariyuq* folgt eine längere Pause. Von hier kann man einen letzten Blick auf den weit unten liegenden Ort werfen (Abb. 109). Die Feldwächter verteilen Kokablätter, Maisbier und Zigaretten. Jeder muss zugreifen, um sich ‚nicht zu erschrecken‘, um sich ‚stark zu machen‘. Drei fehlerlose Kokablätter (*koka k'intu*) werden unter Steine gelegt, um die Mächte des Berges zu besänftigen.

Dann bricht man zur letzten und schwierigsten Etappe auf. In Gipfelnähe machen die zunehmende Steigung und der anstehende Fels das Vorankommen immer mühsamer. Erschöpft erreicht man schließlich unmittelbar unterhalb des Gipfels das Becken mit dem Bergsee. An seinem Rand nehmen alle als Zeichen der Ehrfurcht die Kopfbedeckung ab und ziehen sogar die Schuhe aus (*para no profanar*).

Der rituelle Spezialist geht vor, um von seinem Kollegen, der hier die nächtlichen Opfer ausgeführt hat, die Zustimmung einzuholen. Unterdessen verteilt der Feldwäch-





Abb. 109 Panorama vom Berg Despensa.



Abb. 110 Verteilung von Koka-  
blättern. Diese müssen immer  
in demutsvoller Haltung und  
mit zusammengelegten Händen  
empfangen werden.

ter erneut Koka und Zigaretten (Abb. 110). Man raucht, kaut und wartet. Erst nach einem Zeichen übersteigt die Gruppe den letzten Felsgrad und zieht, angeführt von den Feldwächtern, in einer geordneten Reihe am Bergsee vorbei zum Opferplatz (Abb. 111).

Es ist ein atemberaubender Anblick (Abb. 112): Der kleine See liegt dunkel und ruhig in einer Senke unmittelbar unter der steilen Felswand, welche noch etwa fünfzig Meter bis zum Gipfel des Despensa hinaufreicht. Direkt am Ufer steht ein einzelner ge-



Abb. 111 Ankunft am Bergsee.



Abb. 112 Ansicht des Bergsees Despensa.

beugter *Queuña*-Baum, daneben ein mannshoher Begräbnishügel (*chullpa*). Linkerhand lässt der See Platz für eine kleine Ebene. Dort stehen zwei steinerne Speicher (*collcas*). An ihnen wird später das Ernteorakel stattfinden. Auf dem gesamten Plateau ist das Ichu-gras üppig und kniehoch gewachsen. Das zeigt an, dass der Ort nicht beweidet wird und

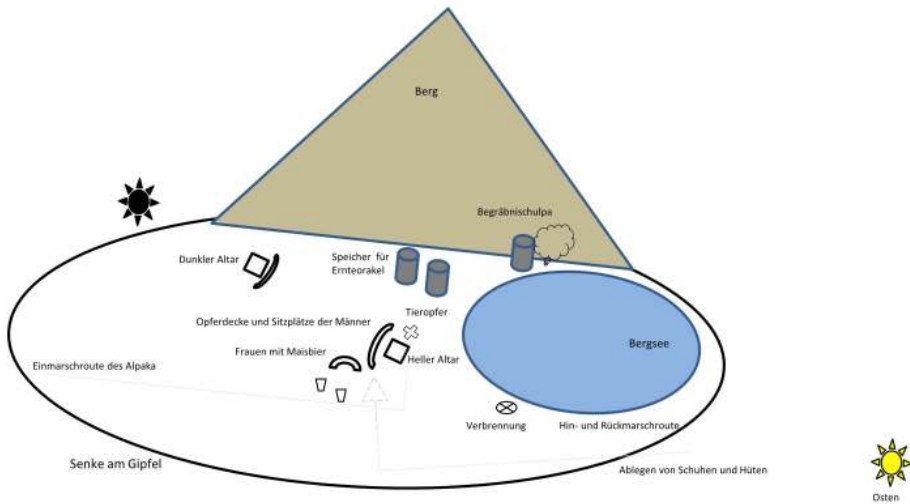


Abb. 113 Räumliche Anordnung auf dem Gipfel des Apu Despensa.

damit einen frappierenden Gegensatz zu den anderswo jetzt überall bis auf die Erde abgefressenen staubigen Weidegründen bildet.

Am äußersten Rand der Senke hat während der Nacht der ‚dunkle‘ Ritualist mit seinem Assistenten die rückwärtige Opferdecke (*qepa misa*) ausgerichtet. Sie zeigt Richtung Sonnenuntergang<sup>1069</sup> und ist den dunklen Mächten gewidmet. Daher darf man sich ihr nicht nähern (vgl. Abb. 113).

Die Neuankömmlinge lassen sich im vorderen Teil der Senke nieder. Die Männer setzten sich auf einen Richtung Osten geöffneten Halbkreis aus Steinen, welcher den direkten Blick auf den See erlaubt. Die Frauen setzen sich dahinter auf den Boden. Die Feldwächter nehmen jeweils in der Mitte Platz. Die Frauen verwalten die Getränke. Vor den Männern liegt das Tragetuch mit den ausgesuchten Feldfrüchten.

Die Feldwächter nehmen Aufstellung und begießen das Bündel mit Maisbier und Schnaps. Alle anderen folgen. Erneut kreist Koka durch die Runde und man legt Kokablätter für die Mächte des Ortes unter Steine.

1069 Solche Inversionen zeigen sich auch in anderer Hinsicht. Beispielsweise wird von den Ritualisten hier nur mit der linken Hand gearbeitet. Der Ritualist erklärt seine Berufung über eine durch eine Dynamitexplosion verstümmelte rechte Hand. Da er mit der

Rechten kein Kreuz mehr mache, müsste er nicht mit Muschelschalen (*mullu*) arbeiten, welche sonst das wichtigste Instrument der andinen Ritualisten bilden.



Abb. 114 Feldwächter vor der Opferdecke.

#### 7.1.4 *Hatun misa*: Die große Opfermesse

Nach dieser Begrüßung kann die große Opfermesse (*hatun misa*) mit der morgendlichen Opferdecke (*punchaw misa*) eröffnet werden. Man breitet sie in Richtung Osten und des Bergsees aus. Davor wird das Bündel mit den Zutaten geöffnet. Es enthält unter anderem Mais in allen Farben und Schattierungen, ebenso Maismehl unterschiedlicher Sorten, Koka und Blätter von einem Baum namens *Chamán*. Am oberen Rand der Opferdecke kommt das Bündel mit den Feldfrüchten zu liegen. Hier hat man bei den Libationen anzutreten, sowie Strafen (*multas*) abzulegen. Dies sind Kleidungsstücke, welche den Teilnehmern bei Fehlern im Ritual abgenommen werden. Beispielsweise darf man sich keinen Schmerz anmerken lassen, wenn man barfuß in Kakteen tritt. Die Kleidung kann später gegen Geld zurückgetauscht werden.





Abb. 115 Bereitung der Opfer.

Auf der Decke wird zunächst ein vorbereitendes Opfer ausgerichtet, mit welchem der rituelle Spezialist zum Beginn seiner Arbeit die Mächte seiner Kraft zu sich ruft (Abb. 114). Dafür legt er sorgfältig in drei Reihen jeweils sechs Maishülsen nebeneinander. Von oben links an werden jeweils drei Maiskörner unterschiedlicher Farbe hineingelegt. Danach wird Maismehl, Brustfett vom Alpaka und ein Blatt vom Baum *Chamán* beigefügt.<sup>1070</sup> Abschließend reibt der Ritualist mit einem Geldstück Staub von einer Muschelschale (*llampu*) über die Reihen und versprengt mit einem Maisblatt Schnaps. Zu dem angerichteten Opfermahl werden die Mächte nun mit gemurmelten Gebeten gerufen. Erst jetzt kann das eigentliche Opfer beginnen.

(1) Sein erster Teil ist dem Santiago gewidmet. Auf der rechten Seite der Decke bekommt er auf einem braunen Tuch (*unkhuña*) zweimal drei Maishülsen aufgereiht, denn er sei wie Zwei. In sie werden getrocknete weiße und rote Nelkenblüten gelegt. Darunter kommen, allerdings ohne Maishülsen, zwei Reihen aus je sechs kleinen Haufen mit immer drei Körnern aus rotem, schwarzem und bleifarbenem Mais. Diese Farben versinnbildlichen Blitz, Unwetter und Hagel. Abschließend werden wiederum Brustfettstücke und Chamánblätter dazugelegt (vgl. Abb. 115).

(2) Auf der Mitte des Altars wird nun ein kleineres, weißes Tuch für Maria Himmelfahrt ausgelegt. Dafür werden weiße Maiskörner, weißes Maismehl und weiße getrocknete Nelkenblüten in zwei Reihen aus je sechs kleinen Haufen gelegt. Darunter folgen

zwei Reihen aus je sechs Häufchen Maiskörnern der Farben schwarz, grau, beige, rot, gelb und weiß mit roter Spitze. Sie sollen die Vielfalt der Kartoffelsorten illustrieren.

(3) Auf der linken Seite der Decke wird nun ein weiteres Tuch für *Huamalle*, den mythischen Ahnherren des Dorfes, und die von ihm begründeten Kartoffeläcker ausgebreitet. Es ist wie das Vorangehende gestaltet, jedoch größer. Es überwiegen dunkle Farben.

Zum Abschluss werden drei Opfertücher auf dem unteren Teil des Altars ausgebreitet. Sie sind für die verschiedenen Etappen der Aussaat bestimmt und weitgehend identisch gestaltet.

(4) Die erste Gabe ist für die Frühsaat (*ñauipa tarpuy*) und das, mit ihr verbundene kleine Speicherhaus am Bergsee. Sie besteht aus drei Reihen mit sechs kleine Haufen Mais.

(5) Für die mittlere Aussaat (*chaupin tarpuy*), die durch den Haufen vor dem Altar in der Kirche repräsentiert wird, werden drei Reihen mit fünf kleinen Haufen gebildet.

(6) Zum Abschluss kommt das Opfer für die Spätsaat (*qhepa tarpuy*) und den entsprechenden zweiten Speicher am Bergsee an den linken unteren Rand der Opferdecke (für einen Überblick vgl. Abb. 116).

Auf jedes einzelne Opfer folgt eine Trinkpause (*samay*). Angefangen mit den Feldwächtern tritt man paarweise vor die Opferdecke und begießt das Opfer. Bevor man austrinkt, bringt man Bitten vor. Etwa heißt es zur Maria: „Mamallay, mikhunapaq kachun.“, das heißt „Mutter, Sorge für ausreichendes Essen.“ Es wird Koka ausgegeben und Tabak geraucht.

Die Zubereitung der Opfer geschieht mit äußerster Sorgfalt, fast in Zeitlupe. Immer wieder geht man die gesamte Anordnung durch. Der Assistent reicht dem Spezialisten die gewünschten Zutaten. Sie werden von ihm erneut geprüft. In immer gleichen Gesten werden sie gesegnet und deponiert. Dadurch und durch die zunehmende Trunkenheit gelangen die Ritualisten in einen tranceartigen Zustand. Er wird mit dem Wort *tapraykachay* beschrieben. Es bedeutet, sich vorsichtig im Dunkeln zu bewegen oder tastend voranzugehen. Erklärend heißt es: „Manchmal sind wir unsicher, verstehst du, man erinnert sich nicht immer. Dann lauschen wir und das Herz wählt. Es hat immer Recht!“<sup>1071</sup>

Deshalb dauert jedes Opfer etwa eine Stunde, woran sich etwa zwanzig Minuten für die Trinkpause anschließen. Entsprechend ist es nach der Ausrichtung der vegetarischen Opfer bereits fortgeschrittener Nachmittag und die umgebenden Felsen und Bergspitzen beginnen ihre Schatten über den Opferplatz zu schlagen.

1070 Es heißt, die Blätter vom Baum *Cháman* können als Ersatz für die Kokablätter verwendet werden, die

gekauft werden müssen. Sie werden als Koka der Vorfahren bezeichnet.

1071 Information Samuel Tiella, Ccochac Despensa 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xcvi).

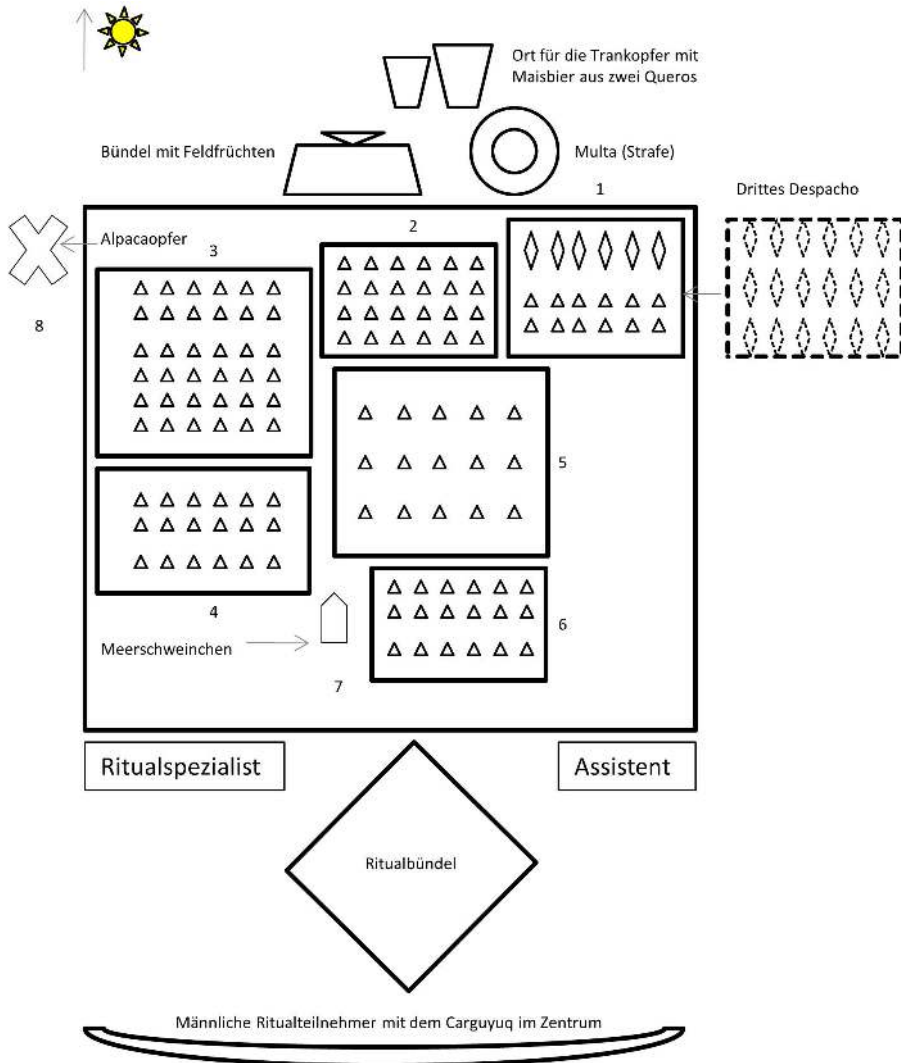


Abb. 116 Aufbau der 'Misa' am Bergsee des Apu Despensa von Ccochac.

Nun ist es Zeit für die Tieropfer (*wilancha*). Zunächst werden nacheinander ein weißes und zwei braune Meerschweinchen geopfert. Dafür hält der *altumisayuy* die Tiere in der linken Hand und biegt ihnen den Kopf zurück, bis er auf dem Rücken aufliegt. In dieser Position werden sie in Richtung Sonnenaufgang und Lagune gehalten und über den Opfern geschwenkt.



Abb. 117 Opferung der Meerschweine.



Abb. 118 Abschneiden der Ohren.

Darauf wird mit dem geschärften Daumennagel der rechten Hand die Kehle aufgetrennt und die Öffnung weiter aufgerissen.

Das Blut wird in drei Maishülsen aufgefangen. Durch die Nüstern wird die Lunge aufgeblasen und hebt das Herz mit an (Abb. 117). Es sollte noch schlagen. Dabei wird es von den Ritualisten genau begutachtet. Keine Unregelmäßigkeit, keine dunklen Flecken dürfen zu finden sein. Die Lunge sollte sich beim Aufblasen vollständig entfalten. Notfalls hilft ein Assistent mit einer Nelkenblüte nach.

Nach dem Gelingen wird kontrolliert, ob das aufgefangene Blut inzwischen geronnen ist. Wenn es nicht mehr verläuft, werden die Organe herausgerissen und den Opfern





Abb. 119 Opferdecke in der Draufsicht.



Abb. 120 Vorbereitung des zu opfernden Alpaka.

zugeordnet. Auch die Spitzen der Ohren der Tiere werden abgeschnitten und deponiert (Abb. 118). Organe mit Makeln oder Maishülsen mit nicht geronnenem Blut werden hinüber zur dunklen Opferdecke gebracht, um etwaiges Unheil zu bannen.

Zum Abschluss dieser Sequenz wird auf die Meerschweine ein Zweig aus dem Hartholz einer Regenwaldpalme (*chónta*, vermutlich *quilielma insignis*)<sup>1072</sup> gelegt (Abb. 119).

Nach einer weiteren Trinkpause kommt man zum Höhepunkt des Opfers. Ein *altumisayuq* gibt den Kindern der Feldwächter, welche dem Schauspiel von einem Felsen am Rande der Senke aus, folgen, ein Zeichen. Darauf holen diese ein makellos weißes, etwa einjähriges Alpaka, welches im hintersten Winkel der Senke angeleint war.

Die Opfergemeinschaft geht dem Tier den halben Weg entgegen. Das Tier wird als *ylla suri* (Bezeichnung für reinste Zuchttiere), gelobt und liebkost. Unter Beifall durch-



Abb. 121 Öffnung des Brustkorbes.



Abb. 122 Verteilung des Blutes an die Teilnehmer.

bohrt man ihm das rechte Ohr und bringt den Ohrschmuck aus bunten Wollfäden (*arrete*) an. Schließlich übergießt man das Tier mit Maisbier (Abb. 120).

Erst dann wird es zum Opferplatz geschafft. Es muss ihn einmal umkreisen und bleibt dabei die ganze Zeit nach Sonnenaufgang hin ausgerichtet. Dafür muss es teilweise seitwärts und rückwärts geschoben werden. Links neben der Opferdecke angekommen, bindet man ihm das Tragetuch des Feldwächters um, welches neben den Saatfrüchten nun auch das Opfermesser enthält. Zwei Männer legen das Alpaka auf seine linke Seite und halten es fest. Ein Ritualist holt das Messer heraus und öffnet dem Tier auf der rechten Seite den Brustkorb (Abb. 121).

Mit geübtem Griff reißt er das Herz heraus und kneift mit den Nägeln rasch die Blutgefäße durch. Noch schlagend wird es auf der Opferdecke abgelegt. Ebenso nimmt man die Lunge heraus.

Aus dem entstandenen Hohlraum im Brustkorb wird mit den Bechern das dampfende Blut geschöpft. Die ersten zwei Becher werden in den Bergsee geleert. Es gilt als

1072 Wie man sagt, dienen sie zur Abwehr von Hexerei. Das Holz der *chonta* steht wegen seiner Härte und Elastizität für Stabilität. Es wird gern für Bögen und

Pfeile verwendet. Die mikadoartigen Stäbchen des Rituals bilden ebenso Miniaturpfeile.



Abb. 123 Organbeschau.

schlechtes Zeichen, wenn sich ein Blutfilm auf der Wasseroberfläche bildet. Dagegen gilt das Opfer als angenommen, wenn es schnell untergeht (*t'inkichay*).

Paarweise müssen nun alle Teilnehmer ihren triefenden Becher über den Feldfrüchten leeren (Abb. 122). Zuletzt werden zwei Becher zu den Ritualisten des dunklen Altars hinübergebracht. Zum Hinunterspülen des klebrigen Blutes gibt es sofort Schnaps. Trotzdem müssen sich manche übergeben. Die blutbeschniemenen Münder und Hände bieten einen seltsamen Anblick. Die Stimmung schwankt zwischen angespanntem Ernst und verlegenem Grinsen.

Nachdem die Gruppe wieder zur Ruhe gekommen ist, beginnen die Ritualisten mit der Begutachtung von Herz und Lunge (*songo qhaway*). Zuerst interpretiert man die Form der roten Flecken auf dem Lungengewebe (vgl. Abb. 123). Dunkle Flecken weisen auf Unglück. Das entsprechende Teil wird abgetrennt und zu dem Spezialisten für die dunklen Mächte hinübergebracht. Er hat sich mit den negativen oder gefährlichen Aspekten auseinanderzusetzen. Er zieht das Pech heraus (*kutichi*) und überträgt es auf ein Meerschwein (*muda*). Erst wenn er Entwarnung gibt, kann man fortfahren.

Zuletzt wird die Gallenblase aus dem Alpaka genommen. Wegen ihrer Form vergleicht man sie mit einer Tasche. Ist sie prall gefüllt, gilt dies als gutes Zeichen.

Nun trennt man die äußersten Spitzen (*k'ichira*) der entnommenen Organe, aber auch von Schwanz und Ohren, ab (Abb. 124). Sie repräsentieren im Opfer das Tier in seiner Gesamtheit. In gleiche Stücke geteilt, verteilt man sie auf die verschiedenen Opfer (Abb. 125).

Damit ist das Opfer vollständig. Noch einmal raspelt man Muschelstaub darüber. Dann wird es, angefangen mit den Feldwächtern, von allen Teilnehmern mit Maisbier gesegnet. Dabei bittet man: „Die Kartoffeln mögen kommen, die Ernte möge kommen“. Alle Umstehenden antworten: „Sie mögen kommen, sie mögen kommen, sie mögen kommen“.



Abb. 124 Abtrennen der ‚Spitzen‘ der zu opfernden Organe.



Abb. 125 Bereitung der blutigen Opferdecke (*yahuar misa*).

Nachdem alle an der Reihe waren, werden die Opfer verbrannt (Abb. 126). Die Ritualisten sammeln sie ein und ziehen sich Richtung Sonnenaufgang auf einen Fels am Ufer des Sees zurück. Die Verbrennung in einem Feuer aus Viehdung geschieht nach der Abfolge der Zubereitung. Immer wird dem Adressaten zuerst zugestrotet, Maismehl in die Flammen gesprengt. Während der Verbrennung wird zudem Muschelstaub geraspelt.

Bei jeder Portion müssen mindestens drei Maiskörner platzen. Sonst gilt das Opfer als zurückgewiesen. Dann werden weitere Körner zugegeben, bis es gelingt. Man bleibt am Feuer und schürt es, bis das Opfer vollständig verbrannt ist.

Unterdessen wird das Alpaka von den übrigen Teilnehmern entfleischt. Fell, Kopf, Wirbelsäule und die Langknochen werden so hergerichtet, dass das Tier intakt wirkt. An drei Stellen, ins Maul, unter das Brustbein sowie ans Schambein, werden Stücken von Brustfett (*pecho wira*) mit Kokasamen (*coca ruru*) geklebt.





Abb. 126 Verbrennung des Opfers.

Zwei Männer bringen es zu dem steinernen Grabhügel, direkt am Ufer des Sees (Abb. 127). Aufrecht und in östlicher Orientierung wird es dort bestattet und sorgfältig mit Steinen abgedeckt.

Zur selben Zeit werden von den Frauen und Kindern in einem großen Topf das Fleisch und Kartoffeln ohne Salz gekocht. Die fertigen Portionen werden in den blutigen Opfertüchern (*ukhuña*) ausgeteilt. Die Stimmung ist nun spürbar aufgelockert. Es wird gescherzt und gelacht (Abb. 128). Schließlich begibt sich die Gruppe frisch gestärkt zu den zwei steinernen Speichern am Seeufer. Dort wird das Orakel für die Aussaat stattfinden (Abb. 129).

### 7.1.5 Ernteorakel

Der dem See nähere Speicher gibt Auskunft über die Frühsaat (*ñaupá tarpuy*), der Hintere über die Spätsaat (*qhepa tarpuy*). Beide sind identisch aufgebaut. Es handelt sich um steinerne, etwa 1,50 m hohe runde Bauten, mit einem Spitzdach aus Ichugras.

Die Öffnung zeigt nach Osten und ist durch flache Steine verschlossen. Dahinter verbergen sich zwei Geschosse. Im oberen Fach (*aniyu*) stehen irdene Becher (*chaway*) unterschiedlicher Form. Sie sind mit Schwarzerde gefüllt, in welcher Bohnen, Gerste und Mais ‚gesät‘ sind. Im unteren Geschoss (*pullwaku*) werden Knollenfrüchte gesteckt. Mit ihnen beginnt man.

Die Teilnehmer drängen sich im Halbkreis vor dem Eingang zusammen, dabei bleiben die Frauen auf der linken Seite. Becher mit Maisbier gehen durch die Runde. Die Ritualisten bestäuben den Verschlussstein mit Maisbier, Muschelstaub und weißem Maismehl (Abb. 130).<sup>1073</sup> Dann rollen sie ihn weg. Jetzt können, beginnend mit den

1073 Dies scheint seit kolonialer Zeit eine purifizierende und protektive Funktion zu haben (Cobo 1964 [1653], 26).



Abb. 127 Bestattung des  
Alpakabalgs.

Knollenfrüchten, nacheinander die Feldfrüchte vom letzten August ausgegraben werden (Abb. 131). Alles geschieht gemeinschaftlich, aber in einer festen Reihenfolge. An erster Stelle kommt immer der Feldwächter mit seiner Frau. So wird dem Paar ein gutes Ergebnis gesichert. Jeder Fund wird von den Umstehenden freudig begrüßt, vom Finder mit beiden Händen an den Mund geführt, angehaucht, geküsst und dem rituellen Spezialisten zur Begutachtung übergeben.

Von der Größe der Kartoffeln schließt man auf das Gedeihen. Zudem achtet man auf die Wurzelmarken. Man vergleicht sie mit Augen. Wenn sie klein sind, sagt man, die Kartoffeln wären ruhig. Große analogisiert man mit schreckgeweiteten Augen aufgrund von Gefahr, das heißt Frost oder Krankheit. Der Fund einer Person sagt zunächst das individuelle Glück voraus. Erst bei der Gesamtbeschau wird Aufschluss über die gesamte Ernte gegeben.



Abb. 128 Erholung zum Abschluss des Opfers.



Abb. 129 Versammlung vor dem Speicher.

Im nächsten Schritt wird das obere Fach geöffnet (Abb. 132). Dort finden sich die übrigen Feldfrüchte in drei Paaren von alten, unterschiedlich großen irdenen Bechern (*chaway*). Weizen lagert in den beiden kleinsten Bechern, welche auf einem Teller stehen. In den nächstgrößeren sind Bohnen gesteckt, in den größten Bechern der Mais.

In dieser Reihenfolge wird beginnend mit den Feldwächtern jeweils paarweise ‚geerntet‘. Dafür wird die Erde mit den Samen auf eins der blutigen Opfertücher geschüttet. Die Samen werden heraus gesammelt und begutachtet. Solche, die kräftig gekeimt haben, verheißen eine gute Ernte. Nachdem alle Fächer geleert sind, folgt die Gesamtbeschau. Gemeinsam diskutieren die Ritualisten ihre Deutung (Abb. 133).

Anschließend werden die neuen, rituell gesegneten Feldfrüchte, beginnend mit den Feldwächtern, gesät und gesteckt. Dabei verfährt man in umgekehrter Reihenfolge, das heißt beginnt im oberen Fach und endet mit den Kartoffeln. Aus den irdenen Bechern muss Schnaps getrunken werden. Die feuchten Becher werden umgekehrt in die Tüte mit dem neuen Getreide gestellt. Die Samen, welche kleben bleiben, werden nun gesät (Abb. 134).

Die Kartoffeln werden ausschließlich von den Frauen gesteckt. Männern wird das Ausbringen der Knollenfrüchte generell nur ungerne erlaubt. Sie werden mit einem Baby verglichen. Es muss vorsichtig behandelt und sorgsam mit Erde zugedeckt werden. Bei den harten, kalten Händen der Männer würden sie erschrecken.<sup>1074</sup>

Nach der Aussaat wird in den Ritualbechern Wasser aus dem Bergsee geschöpft und zu den Speichern getragen und damit die Erde befeuchtet. Zusätzlich füllen die Feldwächter eine Flasche mit dem Wasser der Lagune. Es wird als *serenasca unu*, das heißt Wasser der Serenade bezeichnet. Man glaubt, es sei besonders fruchtbringend und segnend.

1074 Männer scheinen eher mit den Körnerfrüchten assoziiert zu sein. Wenn dem andinen Bauer im Traum ein klagender Mann erscheint, muss er sich um die

Getreidefelder kümmern, wenn eine weinende Frau erscheint, um die Kartoffelfelder.



Abb. 130 Libation und Bestäubung des Speichers vor dem Öffnen.

Nach einem finalen Umtrunk wird der Speicher sorgfältig verschlossen. Dann wiederholt sich der ganze Vorgang an dem zweiten Speicher für die späte Aussaat im November/Dezember. Das Vorgehen ist identisch.

Erst nach Einbruch der Nacht wird man fertig. In völliger Dunkelheit beginnt die Ritualgemeinschaft langsam und tastend den schwierigen Weg hinab zum Dorf. Dort angelangt bringt der Feldwächter die Decke mit der ‚Ernte‘ aus den Speichern und die Flaschen mit dem Wasser aus dem Bergsee vor den Altar in der Kapelle. Von seiner Frau werden die geopfert Meerschweinchen als Festessen für die Gruppe bereitet. Das Trinkgelage dauert bis in den Morgen.





Abb. 131 Öffnung des  
Untergeschosses mit den  
Knollenfrüchten.

#### 7.1.6 Die katholische Messe

Der nächste Tag, der 15. August, ist der offizielle Heiligkeitag der Maria Himmelfahrt und der Tag der kommunalen Feier. Nach den Anstrengungen des vergangenen Tages und der Feier in der Nacht schläft man jedoch aus und beginnt erst gegen Mittag. Am späten Vormittag trifft eine Ordensschwester aus Haquira ein. Sie wird jedoch kaum beachtet. Lediglich einige Mädchen helfen ihr, die Kirche zu reinigen und mit einigen Papierblumen zu schmücken. Nach diesen Vorbereitungen liest sie eine kurze Messe. Dann folgt die Prozession. Dafür werden die Heiligenbilder und eine kleine Kunststoffstatue der Jungfrau über den zentralen Platz getragen (Abb. 135).

Abgesehen von drei Männern laufen nur eine Handvoll Frauen, Jugendliche und Kinder mit (Abb. 136). Nicht einmal die Autoritäten des Ortes oder die Feldwächter sind dabei. Dieses Verhalten ist ein direkter Ausdruck der Ablehnung gegenüber den



Abb. 132 Öffnung des Obergeschosses des Speichers mit den Saatgefäßen für das Getreide.

Ordensschwestern. Es wird nämlich berichtet, dass diese vor einigen Jahren das Orakel unterdrücken wollten. Eigenmächtig hätten sie den Erdhaufen mit der Saat vor dem Altar beseitigt, das Wasser des Bergsees ausgegossen und sogar das in der Kirche aufbewahrte Ritualgerät der Gemeinde zerstört. Daraufhin sei in dem Jahr der Regen ausgeblieben und die Ernte fast vollständig ausgefallen. Eine schwere Hungersnot habe die Region heimgesucht. Darum sei im folgenden Jahr der Kult wieder vollständig eingesetzt worden. Es heißt, man lasse sich von den Schwestern nicht beeinflussen und so warten nun alle ungeduldig darauf, dass sie aufbricht, um endlich mit dem eigenen Ritual fortzufahren.



Abb. 133 Begutachtung der  
,Ernte‘

#### 7.1.7 *Huch'uy misa*. Die kleine Messe in der Kirche

In der Kirche wird nun von den Ritualisten die kleine Opfermesse (*huch'uy misa*) ausgerichtet. Sie bildet im Wesentlichen eine verkürzte Form des Geschehens auf dem Berg. Das Bündel mit den Feldfrüchten und das Bündel mit den Ritualzutaten werden vor den Erdhaufen und den Altar gelegt. Die Feldwächter stellen sich einander gegenüber auf und begießen sie mit Maisbier und Schnaps (vgl. Abb. 137). Nun müssen die übrigen Teilnehmer die Prozedur wiederholen. Zum Abschluss wird Koka verteilt und gemeinsam gekaut.

Währenddessen präparieren die Ritualisten auf beiden Seiten des Altars kleine Opfer. Auf der linken Seite werden zwei Maisstrohhülsen mit je drei Körnern weißem Mais, einer Prise weißem Maismehl, drei Kokablättern und Kokasamen gefüllt. Die Maisstrohhülsen auf der rechten Seite werden mit drei dunklen Körnern (*wayra más*) und ansons-



Abb. 134 Auswahl des  
Saatweizens.



Abb. 135 Prozession über den  
Festplatz.

ten gleichen Zutaten gefüllt. Die Hülsen werden zugebunden und paarweise auf der jeweiligen Seite abgelegt. Zum Abschluss treten erneut alle Teilnehmer paarweise vor, um sie mit Maisbier und Schnaps zu besprengen.

Jetzt treten die Frauen der Feldwächter auf Anweisung der Ritualisten von beiden Seiten an den Erdhaufen vor dem Altar. Sie begießen ihn mit Maisbier und bestäuben ihn mit Mehl (Abb. 138).

Darauf beginnen sie, nach den im letzten Jahr eingegrabenen Feldfrüchten zu suchen (Abb. 139). Nachdem alle gefunden sind, werden sie von den Ritualisten nach dem gleichen Schema wie am Bergsee begutachtet. Über sie kann auf den Erfolg der mittleren Aussaat spekuliert werden.





Abb. 136 Einzug der Prozession in die Kapelle.

Nach der Auswertung und einer Trinkpause wird vom Feldwächter der letzten Saison die verbliebene Erde auf eine Decke geschoben und hinausgebracht. Jetzt kann der neue Feldwächter frische Erde vor den Altar schütten. Sorgfältig wird sie von ihm und seiner Frau für die Aussaat vorbereitet. Man zerbricht Klumpen und mengt etwas Heu unter. Schließlich wird sie vom Mann mit dem Wasser des Bergsees befeuchtet. Dann werden von der Frau die neuen Feldfrüchte gesteckt (Abb. 140). Jede einzelne Knolle wird in beide Hände genommen, zum Mund geführt, geküsst oder angehaucht. Schließlich werden auch die vorbereiteten Opfer in den Haufen gegraben (Abb. 141). Zum Abschluss bittet das Paar gemeinsam: „Die Kartoffeln mögen kommen, die Ernte möge kommen!“ Alle Anwesenden antworten: „Sie mögen kommen, sie mögen kommen!“

Damit tritt das neue Feldwächterpaar offiziell in sein Amt ein. Sie werden zu *llallawa maki*, der Hand der größten Feldfrüchte, also zu denen, welche eine glückliche Hand für eine gelungene Aussaat und Ernte haben. Entsprechend werden sie im bevorstehenden Anbauzyklus alle kollektiven Feldarbeiten beginnen und anleiten.



Abb. 137 Die Kreuze der Feldwächter auf dem Altar.

Noch einmal treten alle Teilnehmer vor, um Trankopfer über der ‚Aussaat‘ zu spenden (Abb. 142). Dann nehmen die Feldwächter die gesegneten Kreuze vom Altar. Anschließend geht das Ritual in ein geselliges Gelage über, welches erst in der Nacht endet.<sup>1075</sup>

#### 7.1.8 *Unu casay*. Der Abschluss der Rituale

Am Tag darauf begehen die alten Feldwächter ihre letzte Amtshandlung. Dabei werden die alten Feldfrüchte der Rituale zum Fuß des Kartoffelackers (*layme*) des nächsten Anbauzyklus gebracht und dort vergraben. Wie es heißt, hütet die schrumpelige Großmutter Kartoffel (*tsatsa papa*) dort ihre Nachkommen, das heißt die bald gesteckten neuen Kartoffeln. Dabei handelt es sich um eine klare Referenz auf traditionelle Bestattungsformen, bei denen Eigentümer am Fuß eines ihrer Felder begraben werden, um es für ihre Familien vor allen Bedrohungen zu schützen. Die neuen Feldwächter deponieren

<sup>1075</sup> Darüber hinaus sind die *alferados* für ein weiteres Ritual zur Karnevalszeit (am Dienstag nach dem Festsonntag), das heißt zur Vorerntezeit, verantwortlich. Dabei wird direkt am Kartoffelfeld (*layme*) eine Opferdecke (*floreo misa*) ausgerichtet. Sie ähnelt in

weiten Teilen dem Opfer am Bergsee und ist ebenfalls für die erfolgreiche Kartoffelernte gedacht. Statt eines erwachsenen Alpakas wird nun lediglich ein Alpaka-Fötus begraben. Wie die Samen auf dem Feld, steht es kurz vor der Reife.



Abb. 138 Das „Feld“ vor dem Altar.

währenddessen die während der Feier gesegneten Kreuze oberhalb der Kartoffeläcker. Sie sollen ebenfalls Schutz spenden.

Noch bis vor wenigen Jahren endete die Feier mit dem sogenannten *unu casay*, das heißt der Heirat der Wasser. Dafür mussten die neuen Feldwächter am folgenden Sonntag eine Probe des aus dem Bergsee geschöpften Wassers hinunter in die Muttergemeinde Ccocha bringen. Auf halbem Weg nahmen sie an der Feier einer anderen Maria Himmelfahrt teil. Diese trägt den Beinamen *Virgen de Mayumbamba*, denn sie residierte ursprünglich in Mayumbamba, einem Vorort von Haquira an der Furt über den Fluss Trapiche. Dort, so heißt es, hätte sie sich einem durchziehenden Karawanenhändler offenbart:

Es gab einen Karawanenhändler, der sehr an die Jungfrau glaubte. Daher hatte er ein kleines Gemälde der Heiligen. Während einer Reise kam er hierher. Aber in Mayumbamba kam er nicht über den Fluss, der Hochwasser führte. Nachdem er zur Jungfrau gebetet hatte, schlief er verzweifelt ein. Doch am Morgen war der Fluss völlig ruhig und einfach zu überqueren. Allerdings war das Ge-



Abb. 139 „Ernte“ in der Kapelle.

mälde verschwunden. Der Mann begann überall zu suchen und fand das Bild schließlich auf einem kleinen Fels. An dieser Stelle wuchsen zwei Bäume mit Äpfeln und Birnen.<sup>1076</sup>

Tatsächlich wird sie in der Form eines Steines verehrt (Abb. 143). Sie gilt als die Patronin der Fruchtbäume und der Karawanenhändler. Gemäß der Legende glaubt man, dass sie reißende Flüsse zähme. Die Müller von Mayumbamba hatten ihr daher eine kleine Kapelle erbaut. Da die Mühlen inzwischen verfallen und der Ort verlassen ist, befindet sich die Heilige nun den Großteil des Jahres in der Kirche des nahegelegenen Haquira. Die Einwohner des Viertels Q'onchayoc haben ihren Kult übernommen. In der Woche vor der Feier haben die Sponsoren das Recht, den Schrein in ihre Häuser zu holen. Am Festtag wird sie in einer Prozession zurück in ihre Kapelle in Mayumbamba gebracht und dort verehrt (Abb. 144).

<sup>1076</sup> Information Rudolfo Valenzo, Haquira 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: xcix).





Abb. 140 „Aussaat“ im neuen  
„Feld“:

An dieser Feier nahmen traditionell die Feldwächter aus Ccochac Despensa teil. Sie brachten Kunde vom Orakel und wurden im Gegenzug bewirtet. Vor dem Altar der Kapelle ließen sie erneut das Wasser des Bergsees segnen. Es hieß, dass sie damit Fruchtbarkeit und Glück ins Tal brächten.

Nach der Feier brachten die Feldwächter das Wasser weiter nach Ccocha. Dort wurden sie von den Amtsträgern offiziell willkommen geheißen. Dabei wurde gefragt: „Woher kommt ihr, woher kommt ihr?“. Die aus Ccochac antworteten: „Nur von oben, nur von oben!“ Darauf hin wurden sie bewirtet.

Schließlich wurde das Wasser aus dem Bergsee mit dem des Wasserreservoirs von Ccocha vermischt. Hierfür gab es einen irdenen Krug mit Namen *phuyuy ccasa*, das heißt Wolkentor (Abb. 145). In diesen wurde das Wasser mit den Worten: „Regen jetzt kannst Du fallen“ gegossen.<sup>1077</sup> Der Behälter wurde dann am Ortsrand, oberhalb der Mündung

1077 Information Samuel Ticlla, Ccochac Despensa 2010  
(Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: c).



Abb. 141 Vergraben der Opfergaben im neuen ‚Feld‘:

des Río Grande in den Santo Tomás, abgestellt und mit ungekämmter Baumwolle abgedeckt. Sie simulierte Wolken „die regnen wollen“ und verhinderte direkte Sonnenstrahlung. Dieses Wasser sollte nämlich nicht vor der Patronatsfeier für den *Señor de la Exaltacion* im September verdunstet sein. Sonst würde Dürre kommen.

#### 7.1.9 Interpretation

Es ist sichtbar geworden, dass die Feier der Ortspatrone Maria Himmelfahrt und Santiago wenig mit einem typischen Patronatsfest gemein hat. Statt der Heiligenbilder in der Kirche, werden vor allem der Berg Despensa und der Bergsee angesprochen. Die Verehrung findet kaum entlang christlicher Liturgie statt. Viel stärker ausgeprägt und von großem Aufwand sind die vorgeschalteten und nachgeschalteten lokalen Teile der Feier. Sie sind in der indigenen Kosmovision verwurzelt und eng mit der Landwirtschaft verbunden. Es geht um die rituelle Behandlung der Saatfrüchte und das Orakel zur Ermittlung der besten Strategie für die kommende Saat. Diese Praktiken sind von erstaunlicher



Abb. 142 Libation über dem neuen ‚Feld‘ und den Saatfrüchten.

Komplexität und begründen den Ruhm der Feier. Bei ihnen muss die Interpretation ansetzen.

#### *Rituelle Aussaat, Ernte und Orakel*

Das Geschehen an der Despensa lässt sich als ritueller Beginn der Aussaat, aber auch als eine Vorwegnahme der Ernte beschreiben. Auf rituelle Weise versucht so der Wächter der Felder, das Glück des kommenden Anbauzyklus zu sichern.

Solches Vorgehen ist bereits für die Inka bezeugt. De la Vega berichtet, dass der regierende Inka an ausgewählten Speichern mit goldenen Arbeitsgeräten symbolisch die Aussaat begann.<sup>1078</sup> Damit wurde die allgemeine Aussaat im Reich eröffnet.

Auf die lange Tradition der Praktiken an der Despensa weisen auch die steinernen Getreidespeicher. Dabei handelt es sich um eine prähispanische Bauform, die nicht mehr verwendet wird. Unter dem Namen *colca* oder *chullpa* sind sie in vielen Regionen der Anden bekannt und wurden spätestens seit dem mittleren Horizont als Speicher, aber auch als Grabstätten genutzt.<sup>1079</sup> Wegen der besseren Konservierung wurden sie häufig in der Höhe und in der Nähe von Wasser angelegt.<sup>1080</sup> Zumeist handelt es sich, wie in Ccochac, um runde Bauten. Mit den Inka tauchten allerdings auch rechteckige Gebäude auf.<sup>1081</sup>

Die Bauten an der Despensa dienen jedoch nicht vornehmlich der Speicherung. Die Einlagerung der Saatfrüchte zielt vielmehr auf eine Simulation des kommenden Anbau-

1078 De la Vega 1944 [1617], 218.

1079 Silva Santisteban 1990, 162.

1080 In Ccochac wird vulkanische Wärme des Berges dafür verantwortlich gemacht, dass an der Despensa

trotz der Höhe noch etwas wächst. Vermutlich ist dies jedoch eher mit der Wärmespeicherkraft des Wasserkörpers zu erklären.

1081 Schjellerup 2004, 237.



Abb. 143 Statue der Jungfrau und darunter der Schrein mit ihrem Bildnis auf dem Felsstück.

zyklus. Das Vorgehen gleicht einem experimentellen Modellversuch. Für jede Variante der Aussaat wird ein Testdurchlauf gemacht. Die Ergebnisse lassen sich unmittelbar vergleichen. Die Systematik der Versuchsanordnung hat geradezu wissenschaftlichen Charakter.

Die Nutzung mehrerer Speicher dient der Bestimmung des Zeitpunktes der Aussaat (Abb. 147).<sup>1082</sup> Wie beschrieben, steht der Östlichere für die Frühsaat (*ñaupa tarpuy*), der Westlichere für die Spätsaat (*qhepa tarpuy*). Die mittlere Saat (*chaupin tarpuy*) wird vor dem Altar der Kapelle im Ort bestimmt.

Die vertikale Gliederung der Speicher erlaubt die Simulation unterschiedlicher Anbaubereiche und Produkttypen. Das untere Geschoss ist für die Knollenfrüchte reser-

1082 15. August, Maria Himmelfahrt, markiert gleichzeitig das Ende der Zeit der Wetteromen (*cabrillas*). Die ersten zwei Wochen des Augusts nehmen im Volks-

glauben der Region das Wetter des kommenden Jahres vorweg.





Abb. 144 Prozession nach Mayumbamba.



Abb. 145 Der Krug *phuyuy ccasa* steht noch immer am Ortsrand.

viert, welche tatsächlich geschützt vor dem Frost in der Erde gedeihen. Oben werden die überirdisch reifenden Getreide und Bohnen in Gefäßen aufbewahrt. Wie in der Realität, sind sie damit dem Klima viel stärker ausgesetzt.

Diese Diagnostik wird noch durch die horizontale Differenzierung von verschiedenen Arten und Sorten verfeinert. Gerste und Winterweizen befinden sich im Zentrum.

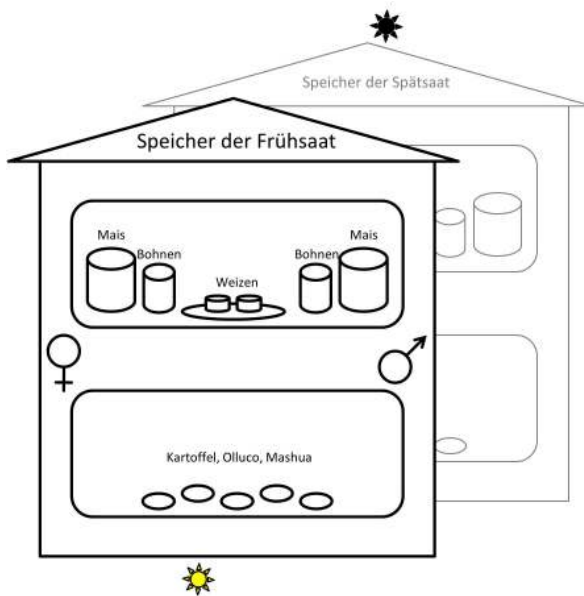


Abb. 146 Ernteorakel am Apu Despensa.

Der weiße Mais, der nur unter optimalen Bedingungen überlebt, wird getrennt von den unempfindlicheren Mischsorten ganz außen aufbewahrt.

Es wäre jedoch verkürzt, die Despensa lediglich als Testlabor darzustellen. Zu dominant sind rituelle Elemente des Orakels.

### *Die Opfertische*

Von der Zeit und vom Aufwand her bilden nicht die rituelle Ernte und Aussaat, sondern die verschiedenen Opferungen den Kern der Feier. Neben den vegetarischen Opfern, werden auch umfangreiche Tieropfer dargebracht. Teilweise sind sie ebenfalls als Orakel gestaltet und mit einer Organbeschau verknüpft. Die verwendeten Techniken sind unter dem Namen *callpa* bereits mehrfach aus inkaischer Zeit bezeugt.<sup>1083</sup> Offenbar glaubte man, in den Eingeweiden der geopfert Tiere ihr *callpa*, ihre Kraft zu erkennen.<sup>1084</sup> Die Beobachtung konzentrierte sich insbesondere auf Herz und Lunge (*sonqo*). *Sonqo* ist bei den Quechua Sitz des Gedächtnisses und eng mit dem Schicksal verbunden. Wichtige Entscheidungen werden mit dem *sonqo* getroffen. Ritualisten betonen immer wieder, dass es darauf ankomme, dass *sonqo* entscheiden zu lassen. Es ist das *sonqo*, welches mo-

1083 Vgl. Polia Meconi 1999, 357 sowie Duviols 1986, 63.  
In den Chroniken vgl. Molina 1989 [1574], 62 und  
Sarmiento de Gamboa 1988 [1572], 165.

1084 Sánchez Garrafa 2008 2008, 90.



Abb. 147 Neugier bei der ‚Ernte‘ am Speicher.

ralische Integrität sichert. Verfehlungen hinterlassen an ihm sichtbare Spuren.<sup>1085</sup> Unglück, Krankheit und Tod werden direkt auf Sünde und Verfehlungen zurückgeführt. Daher dürfen nur fehlerfreie Herzen und Lungen geopfert werden.

Bei den Tieren, wie bei den vegetarischen Zutaten, dem Mais, der Koka und den Feldfrüchten der Despensa handelt es sich um makellose Exemplare. Das Alpaka muss von reinem Weiss sein und darf keinen Fehler haben.<sup>1086</sup> Solche Tiere werden als *ylla suri* bezeichnet. Sie sind als Zuchttiere geeignet und gelten als besonders wertvoll. Daher werden sie nur zu besonderen Anlässen geopfert.<sup>1087</sup>

1085 Nach De la Vega 1944 [1617], 46, sagte man bei den Quechua für Gedächtnis *guardarlo en el corazon*, das heißt ‚etwas im Herzen bewahren‘.

1086 Dazu passt, dass *yllas*, die steinernen Amulette, welche die Lebenskraft der Spezies enthalten, häufig aus weißem Alabaster, sogenannter *pedra de Huamanga*, sind.

1087 Urbano 1991, 787.

Das Orakel hat nicht nur informativen Charakter. Vielmehr muss es als interaktives Geschehen beschrieben werden. Es erlaubt es, fortwährend Rückmeldung über den fehlerlosen Ablauf zu erhalten. Damit können Makel unmittelbar behoben werden. So führt das Orakeln nicht zu Fatalismus, sondern vermittelt Handlungsmacht.

Dies gilt umso mehr, als man glaubt, fehlende Kraft könne aktiv übertragen und angereichert werden. So stellte Maccormack mit Blick auf das inkaische Callpa-Opfer fest: „it was offered at times of crisis or when a new Inka ruler was to be designated, to be endowed, as it were, with the force to govern.“<sup>1088</sup> Dies ist nicht nur in einem performativen Sinn zu denken. Ähnlich wie für Aqopata beschrieben, wird tatsächlich versucht, Kräfte durch die Zutaten des Opfers zu vermitteln. Mais, Fett, Coca und Alkohol gelten als Träger und besonderer Ausdruck von Energie. Tierische Opfer sind in noch größerem Maße geeignet, Kraft zu übermitteln und werden deshalb als *qapaq kallpa*, also große beziehungsweise reiche oder mächtige Kraft bezeichnet. Aufschlussreich ist auch, dass nicht ganze Tiere, sondern nur Blut und wichtige Organe geopfert werden. Das Blut ist Sinnbild für die Lebenskraft. Genauso sind auch Herz und Lunge, das heißt Atem und Puls, wichtigster Ausdruck des Lebens. Daher sind diese Elemente besonders für die rituelle Stärkung geeignet. Es geht um die unbeschädigte Lebenskraft, die sich hier konzentriert. Daher muss das Herz noch schlagen, die Lunge geweitet und das Blut noch warm sein.

Zum Verständnis der Rituale ist es wichtig, genauer zu sehen, worauf die vitalisierende Wirkung der Opfer gerichtet wird. Sie zielen in erster Linie auf die rituelle Preparation der Saatfrüchte. Bezüglich der Blutopfer heißt es ausdrücklich: „So geben wir ihnen [den Feldfrüchten] Kraft, damit sie produzieren.“<sup>1089</sup> So lässt sich das vorliegende Ritual möglicherweise als Versuch verstehen, den nach der Ernte erschöpften Pflanzen die fehlende Lebenskraft zurückzugeben, um sie für den neuen Zyklus zu stärken.

#### *Sauasiray und pitusiray – Das Saatgut als ylla*

Der offizielle Anlass der Feier ist Maria Himmelfahrt. Die Rituale haben jedoch nichts mit dieser christlichen Figur zu tun. Verehrt wird Maria vor allem als Verkörperung der Kartoffel. Ein Informant erklärt: „Früher gab es in der Gegend nur Viehzüchter. Aber die Jungfrau schenkte uns Kartoffeln und andere Knollenfrüchte. Deshalb haben wir sie nun alle hier oben.“<sup>1090</sup> Eine Frau ergänzt: „Sie selbst ist die rosa Kartoffel [*papa rosada*]. Die Kartoffel ist rosa wie ihr Kleid!“<sup>1091</sup> Ein weiterer Informant veranschaulicht diese Parallelisierung mit einer Geschichte:

1088 Maccormack 1998, 339. Im besprochenen Fall geht es um die Einsetzung der neuen *arariways*.

1089 Information Samuel Ticlla, Ccochac Despensa 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: ci).

1090 Information Walter Taipe Condori, Ccochac Despensa 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cii).

1091 Information Sra. Cabrera, Ccochac Despensa 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: ciii).



Mir wurde erzählt, dass es früher nur in der Gegend von Cuzco Knollenfrüchte gab. Aber dann gab es dort eine schwere Dürre und sie flohen. Es waren drei: Kartoffel, Ullucu und Mashua. Wie Fräulein gingen sie, mit Röcken und allem. Sie kamen hier herauf, auf dem Weg nach Quiñota. Völlig erschöpft erreichten sie das Tal. Sie konnten nicht mehr weiter und rasteten. Da bewirteten sie die Leute aus unserem Dorf und luden sie ein. Sie brachten sie bis hier herauf, zum Speicher. Deshalb haben wir heute die besten Kartoffeln. Nie fehlen Kartoffeln in dieser Gegend.<sup>1092</sup>

Der Aufstieg der Kartoffeln in Gestalt von Frauen aus den fruchtbaren Tälern in die Gipfelregion stellt die Verbindung zur *Mamacha Asunta* her. *Mamacha* heißt Mütterchen und wird auf die Kartoffeln bezogen. *Asunta* bedeutet Aufstieg, wird jedoch nicht auf die Himmelfahrt, sondern auf die Wanderung ins Hochland bezogen. Im Mythos wie im Ritual werden die Feldfrüchte zum Bergsee gebracht. Dort, wie auch vor dem Altar der Jungfrau im Dorf, werden die Samen für den rituellen Beginn der Aussaat bewahrt.

Der Stellenwert und die Ehrfurcht vor den Feldfrüchten der Despensa wird nicht nur durch ihre Verbindung mit der Heiligen unterstrichen. Im Ritual ist sie besonders durch ihre rituellen Namen erkennbar. Es ist unter Strafe verboten, sie mit ihrer alltäglichen Benennung anzusprechen. *Pitusiray* bezeichnet die Knollenfrüchte, *sawisiray* den Mais. *Candaño* steht für die Bohnen, *San Isidro* für den Weizen und *Santa Barbara* für die Gerste. Die Herkunft dieser Begriffe ist nicht immer klar. Bei *cebada* (Gerste) und *Santa Barbara* lässt sich ein Gleichklang erkennen. *San Isidro* gilt den Bauern insgesamt als Patron der Feldarbeit. *Candaño* lässt sich nicht erschließen, kommt aber möglicherweise von *candado*, also ‚abgeschlossen‘.

Am interessantesten erscheinen die Termini *pitusiray* und *sawisiray*. Sie wurden ähnlich von Gose bei Ritualen im nahegelegenen Antabamba dokumentiert.<sup>1093</sup> *Sawasira* bezeichnet dort den weißen Mais, *Pitusira* allerdings nicht Kartoffel, sondern gelben Mais.<sup>1094</sup> Nachweislich handelt es sich um überregional verbreitete Begriffe prähispanischen Ursprungs, deren Bedeutung noch nicht ausreichend geklärt ist.<sup>1095</sup> Der indigene Chronist Poma de Ayala nennt zwei heilige Berge gleichen Namens.<sup>1096</sup> Sie seien die wichtigsten Heiligtümer (*huacas*) des Antisuyu, das heißt des östlichen Reichsteiles,

1092 Information Samuel Ticlla, Ccochac Despensa 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: civ).

1093 Gose 1994, 126.

1094 Obwohl in der Feier an Despensa die Kartoffeln im Vordergrund stehen, ist die prinzipale Opferzutat doch der Mais. Dies erklärt sich vermutlich über das Prestige. Kartoffel ist das Nahrungsmittel niederer Schichten. Die Ernährung mit Mais zeigt eine ge-

hobene soziale Stellung an. Sein Anbau wurde zu inkaischer Zeit staatlich organisiert Murra 1975b, 45–57. Erst das Essen von Mais macht im Mythos zum Menschen (vgl. Guaman Poma de Ayala 1980 [1615], 353).

1095 Vgl. Golte und Sánchez Garrafa 2009, 15–16.

1096 Guaman Poma de Ayala 1980 [1615], 203–204.

gewesen. Ihnen sollen sogar Menschenopfer gebracht worden sein. Üblicherweise opferte man ihnen Meerschweine, Kokablätter, Muscheln, Federn, Maisbrei und Blut. Die Ähnlichkeit der Opfergaben mit denen am Bergsee Despena ist auffällig.

Noch heute werden unweit von Calca in Cuzco zwei Berggipfel gleichen Namens verehrt. Im gesamten Vilkanotatal erzählt man sich ihre Legende.<sup>1097</sup> Sie assoziiert *pitutiray* mit den fruchtbaren Anbauflächen des Tals. *Sawasiray* repräsentiert die Höhenregion und den Zugang zu Bewässerungswasser. Die Vereinigung dieser dualen Elemente repräsentiert die landwirtschaftliche Fruchtbarkeit. In diesem Sinne ist das Paar mehrfach in der anthropologischen Literatur dokumentiert. Ochoa stellt fest „Sie [...] haben mit dem Ertrag der verschiedenen Anbauprodukte zu tun.“<sup>1098</sup> Roel Pineda (1966) deutet *pitutiray* und *sawasiray* explizit als „Geist der Nahrungspflanzen“.<sup>1099</sup> Gose zufolge handelt es sich um zwei verschiedene Seelenteile der Feldfrüchte.<sup>1100</sup> *Pitusira* meine die Seele (*alma*), welche die Wiedergeburt möglich mache. *Sawasira* bezeichne den *ánimo*, welcher die Energie darstelle. Beide würden zur Stärkung spezielle Opfer empfangen.

Rituale zur Kräftigung der Seelen von Anbaupflanzen sind mehrfach dokumentiert. Llanque Chana beschreibt einen Dankesritus für die Erntefrüchte bei den bolivianischen Aymara.<sup>1101</sup> Dabei wird eine Opferdecke als Verehrung der Seele der Anbaupflanzen und ihrer Lebenskraft (*espíritu vital*) gestaltet. Girault berichtet von einem ähnlichen Ritual in Wankollo, in der Nähe von Tiwanaku.<sup>1102</sup> Dabei wurde ein Opfer für die Mutter Erde und heilige Berge bereitet und an einem sicheren Ort des Speichers aufbewahrt. Das Ritual, welches dem Geschehen am Despena am nächsten scheint, ist jedoch bereits aus der frühen Kolonialzeit bezeugt. Cieza de León berichtet für das Jahr 1547 von einer Feier der Kartoffelernte im Dorf Lampaz nahe des Titicacasees.<sup>1103</sup> In einer Prozession wurden dabei die Feldfrüchte, angeführt von einem Jungen, einem Mädchen und einem Lama, in den Kreis der Teilnehmer gebracht. Das Lama wurde durch Herausreißen der Eingeweide getötet. Durch die Organbeschau traf man Vorhersagen. Das Blut sprenkelte man über die Kartoffeln.<sup>1104</sup> Eine Erklärung des Rituals bietet Cieza de León leider nicht an. Bouysse Cassagne vermutet:

Mit dem Lama tötete man auch die Lebenskraft (*camay*) der Mütter der Produkte [rituell aufbewahrte Feldfrüchte, welche die Kraft ihrer Spezies verkörpern, A.S.] der abgeschlossenen Ernte. Indem man die Kartoffeln mit Blut besprenkelte, belebte man ihre Seele mit der Lebenskraft des Lamas wieder.<sup>1105</sup>

1097 Siehe Anhang: cv.

1098 Ochoa Villanueva 1976, 6 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cvi).

1099 Roel Pineda 1966, 27.

1100 Gose 1994, 126, 204 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cvii).

1101 D. Llanque Chana 1972, 239.

1102 Girault 1988, 442–443.

1103 Cieza de León 1984 [1553], 305–307.

1104 Von einem Priester wurde das Ritual als Teufelswerk verboten.

1105 Bouysse-Cassagne 1987, 272 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cviii).

Abb. 148 Der Stein *Huamalle*.

Dementsprechend ließe sich auch das Opfer am Despensa als Versuch der Stärkung der Seele der zum Speicher gebrachten Feldfrüchte verstehen. Die Saatfrüchte des Rituals werden als Archetypen der landwirtschaftlichen Produkte verstanden. Sie repräsentieren das Wohlergehen der Feldfrüchte insgesamt und das Gelingen der kommenden Ernte. Aus diesem Grund mobilisiert man nicht nur die Einwohner, sondern selbst die Vorfahren, die Landschaft und göttliche Mächte, um ihre Lebenskräfte mit allen verfügbaren Mitteln zu sichern.

#### *Huamalle und die Kraft*

Im Rahmen der Rituale werden eine Vielzahl von mächtigen Gestalten angerufen. Eine besonders interessante Figur ist *Huamalle*, dem am Bergsee die größte Opferdecke bereitet wird. In Ccochac Despensa und einigen umliegenden Gemeinden verehrt man ihn als mächtigen Vorfahren. Es heißt, er hätte die Landwirtschaft eingeführt und Kartoffelfelder des Ortes angelegt. Zudem erklärt man: „Huamalle war ein sehr starker Mann. Er bearbeitete ganz allein die Kartoffeläcker des Ortes. Deshalb opfern wir ihm und er gibt uns auch Stärke.“<sup>1106</sup> Man glaubt, dass er versteinert sei und identifiziert ihn mit einem etwa drei Meter hohen Monolithen (Abb. 148): „Er ist immer noch hier, auf der anderen Seite des Berges. Dort ist ein großer Stein mit seinen drei Frauen, umgeben von einer Mauer.“<sup>1107</sup>

Der Stein steht tatsächlich auf der Nordseite des Despensa unweit des kleinen Weilers Yanawara. Man berichtet, dass es früher kein Mann wagte, den Ort zu betreten. Die

1106 Information Jhami Quispe, Ccochac Despensa 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cix).

1107 Information Jhami Quispe, Ccochac Despensa 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cx).

Frauen dort galten als Eigentum von *Huamalle*. Bei Zuwiderhandlung schickte er Krankheit und Tod. Trotzdem brachten die Frauen Kinder zur Welt, die auf *Huamalle* zurückgeführt wurden. Seitdem ein evangelikaler Priester dort eine Kirche errichtet habe, sei der Bann jedoch gebrochen. Noch immer nähert sich jedoch niemand dem Stein, ein Fußpfad macht extra einen Bogen.

Der Priester Arriaga berichtete bereits im 17. Jahrhundert für das zentrale Hochland von solchen steinernen Vorfahren unter dem Namen *huanca*:

Üblicherweise sind sie aus Stein und ohne besondere Form [...] Alle haben einen eigenen Namen, mit denen sie angerufen werden und es gibt keinen Burschen, der sprechen kann und nicht den Namen des mythischen Vorfahren seiner Familie (*ayllu*) wüsste. Jedes Dorf und jede Familie hat einen und noch andere untergeordnete [...] Einige halten sie für die Wächter und Anwälte ihrer Dörfer.<sup>1108</sup>

Noch genauer kommt Arriaga auf *huancas* als Herren und Pfleger eines Anbaubereichs zu sprechen.

Huanca nennen sie [die Indígenas, A.S.] einen länglichen Stein, der auf Feldern aufgerichtet steht. Sie heißen ihn auch Herr des Feldes (*chacráyoc*), denn sie glauben, dass es sein Feld war und er noch immer für es Sorge trägt. Daher verehren sie den Stein und opfern ihm, vor allem zur Zeit der Aussaat.<sup>1109</sup>

Duviols bestätigt Arriagas Berichte anhand historischer Dokumente.<sup>1110</sup> Er weist nach, dass der Kult der *huancas* in den gesamten südlichen Anden weit verbreitet war. Sie hatten in der Regel eine längliche Form und waren vertikal in die Erde gepflanzt.<sup>1111</sup> Wie in Ccochac wurden sie direkt mit dem Körper eines mythischen Vorfahren eines *ayllu* assoziiert. Meist bildeten sie ein mineralisches Doppel von dessen Mumie (*malki*). Für beide wurden die gleichen Opfer und Feiern ausgerichtet.<sup>1112</sup> Offenbar glaubte man, dass beim Tod eines Ahnherrn ein Teil seiner vitalisierenden Kraft (*camaquen*) im Stein zurück blieb.<sup>1113</sup> Duviols zufolge garantierten die steinernen *huancas* besondere Dauerhaftigkeit. Während die Mumien fast sämtlich von den spanischen Missionaren vernichtet wurden, waren die *huancas* schwer zu identifizieren und zu zerstören. Damit sicherten sie häufig das Überleben des Kultes für die Vorfahren und damit auch den Fortbestand

1108 Arriaga 1920 [1621], 202 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxi).

1109 Arriaga 1920 [1621], 202 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxii).

1110 Duviols 1978, 359–64.

1111 Duviols 1978, 362–363.

1112 Inkaherrscher hatten teilweise schon zu Lebzeiten ein Doppel (*hauqui*) aus Stein oder kostbaren Metallen. Laut Polo de Ondegardo 1916 [1584], 10–11, wurden diese in Prozessionen ausgeführt, um die Kräfte vergangener Herrscher im Kriegsfall oder bei klimatischen Krisen zu nutzen (vgl. ebenso Acosta 1962 [1590], 227).

1113 Duviols 1978, 360.

von ethnischen Gruppen. Duviols unterstreicht weiterhin, dass die Steine eine wichtige Rolle bei der Markierung von Territorium spielten.<sup>1114</sup> Sie waren sichtbare Illustration des ursprünglichen Aktes der Besiedlung und Bebauung.

Dean weist darauf hin, dass kaum weibliche *huancas* dokumentiert sind.<sup>1115</sup> Er sieht die Monolithe eng mit einem männlichen Glied assoziiert, welches in den weiblichen Leib der Mutter Erde eindringt und ihn befruchtet.<sup>1116</sup> Huancas „made a hero's masculine properties immortal and allowed his energies to be used by future generations. While masculine properties have been suspended in an inanimate state, it was thus regarded as and exploitable resource by the living.“<sup>1117</sup>

Diese Zeugnisse und Thesen erklären sehr gut die Verehrung des *Huamalle* in Ccochac. Als Vorfahre repräsentiert und gewährleistet er den Zusammenhalt der Einwohner, die Integrität der Anbauflächen und das technologische Know-how, sowie die Kraft des Eindringens in die Erde. Der Segen des Opfers wirkt über ihn auf seine Nachkommen selbst. Er gibt ihnen Energie für die landwirtschaftlichen Aufgaben, insbesondere für die Bereitung des Ackers nach seinem Vorbild.

### *Santiago und das Klima*

In den vergangenen Fallbeispielen ist gezeigt worden, dass Santiago, ähnlich wie *Huamalle*, als Verkörperung von männlicher Kraft wahrgenommen wird. Dies könnte erklären, warum er rituell mit den Feldfrüchten verbunden wird.

Jedoch scheint in diesem Kontext vor allem seine Macht über klimatische Phänomene bedeutsam zu sein. Einem einst wegen ausbleibendem Regen besorgten Informanten erschien der Heilige im Traum mit klirrenden Sporen: „Er sagte mir: Gib die Hoffnung nicht auf. Fahre nur fort mit deiner Arbeit. Er [der Regen, Anm. A.S.] wird schon fallen.“<sup>1118</sup> Tatsächlich hätten in den nächsten Tagen die Regenfälle eingesetzt. So tritt der Heilige explizit als Garant für Niederschläge auf. Ein Informant erklärt dies ganz einfach mit dem Namen. *Yaku* heißt auf Quechua Wasser. Sant-*yaku* sei darum eben der Heilige des Wassers. Die Zuständigkeit könnte zudem damit zu tun haben, dass Santiago in Ccochac mit dem Gipfel des *orq'o despensa* und dem Bergsee assoziiert wird. Häufig kontrollieren Berge und Bergseen in den Anden das Klima und die Zirkulation des Wassers.<sup>1119</sup> Bei der Verbindung mit dem Klima dürfte jedoch vor allem Santiagos beschriebene Verknüpfung mit dem Blitz wirksam geworden sein. Santiago hat bereits in kolonialer Zeit die Funktion des inkaischen Blitzgottes *Yllapa* übernommen.<sup>1120</sup> Überregional wird er

1114 Duviols 1979, 9.

1115 Dean 2001, 168.

1116 Dean 2001, 166

1117 Dean 2001, 168.

1118 Information Sinforiano Ortega Guacho, Ccochac Despensa 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxiii).

1119 Gil García und Fernández Juárez 2008, 107; für die Archäologie vgl. Reinhard 1983.

1120 Claros Arispe 1991, 73.

heute in der Region als Herr des Blitzes verehrt.<sup>1121</sup> Der Blitz aber kontrolliert nach andiner Vorstellung alle Arten von Niederschlägen.<sup>1122</sup> Darum wurde er mit Opfern bedacht. In inkaischer Zeit war an jedem See und Fluss ein dem Blitz geweihter Ritualist stationiert.<sup>1123</sup>

Dazu passt die Wahrnehmung des Heiligen in Ccochac. Während der eigene Santiago um das Wohlergehen der Anwohner besorgt sei, würde ein anderer, der sogenannte *Wego* Santiago verheerende Unwetter bringen.<sup>1124</sup> *Wego* heißt wörtlich verdreht, ungerade, im übertragenen Sinn auch illegal und gerissen. Es ist zudem die Bezeichnung für einschlagende Blitze. Im Gegensatz zu den horizontalen Blitzen in den Wolken, welche den notwendigen Regen bringen, schlagen sie in die Erde, zerstören und töten.

Der *Wego* Santiago wird mit dem Heiligenbild in Choquecca, einer Gemeinde des Nachbardistrikts Tambobamba, in Verbindung gebracht. Er näherte sich stets aus dieser Richtung: „Er rast sehr schnell vorbei, es dauert keinen Augenblick. Immer in vollem Lauf. Eilig spornt er das Pferd an, das ganz verrückt ist.“<sup>1125</sup> Begleitet von tiefhängenden Gewitterwolken bringe er Sturm, Hagel und verheerenden Blitzschlag. Erklärend heißt es: „Dieser Heilige hat nur ein Auge. Deshalb sieht er nicht gut und zertrampelt alles.“<sup>1126</sup> Daher treten die Wächter der Felder diesem Heiligen entschlossen entgegen:

Wenn das Unwetter aus dieser Richtung [aus Choquecca, dem Kultort des Linken Santiago im Nachbardistrikt Tambobamba, A.S.] kommt, wissen wir schon Bescheid. Sofort gehen wir hinauf [zu den Kartoffelfeldern, A.S.]. Wir, die Feldwächter, treten ihm entgegen.<sup>1127</sup>

Man droht ihm mit wirbelnden Steinschleudern, verbrennt stark riechende Kräuter und sogar Plastikabfälle. Dann entferne er sich fluchend. Man erläutert: „Als Heiliger verabscheut er starke Gerüche.“<sup>1128</sup>

Die Anwohner erklären, diesem *Wego* Santiago würde im Notfall der kleine Heilige (*sullka*) des Ortes entgegentreten: „Dann, wenn er sich nähert, sagt man, dass er sich voller Wut herausstürzt. Er lässt ihn nicht herein, verteidigt! Körper an Körper kämpft er,

1121 Schäfer 2012, 266; Bolin 1998, 127.

1122 Polo de Ondegardo 1916 [1584], 281; Cobo 1964 [1653], 160.

1123 Murra 1978, 50.

1124 Diese Assoziation dokumentierten van Kessel und Condori Cruz (Van Kessel und Condori Cruz 2004, 13) in Chile. Dort wird Santiago als ältester Sohn der Berggeister angerufen, der den Hagel verkörpert. Bei den Aymara des Altiplano ist sie ebenfalls belegt. Dort „gibt es einen Geist, einen Dämon, der den Regen bringt oder verhindert. [...] Er ist ein Bo-

te des Santiago.“ Bouysse-Cassagne 1988, 118 (Übersetzung A.S.).

1125 Information Ramón Mallku, Yanawara 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxiv).

1126 Information Hector Pacco Castro, Humuito 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxv).

1127 Information Hernán Fernández Wallpa, Pisaccasa 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxvi).

1128 Information Jhami Quispe Huanacoy, Ccochac Despensa 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxvii).



Abb. 149 a: Zwei Santiagos am Berg Mallmanya; b: Umgezeichnete Darstellung der Figuren.

bis er ihn in die Flucht schlägt.<sup>1129</sup> Deswegen werde er von den Feldwächtern des Ortes angerufen, sobald sich bedrohliches Unwetter nähert. Einwohner des nahegelegenen Ortes Humuitu berichten übereinstimmend: „In Sturmnächten reitet der Santiago in vollem Galopp. Zuerst hört man es. Die Sporen klingen im Takt. Morgens kann man die Spuren sehen. Einige aus dem Ort haben sie gesehen. Mein Onkel hat es mir erzählt.“<sup>1130</sup> Die beiden widerstreitenden Santiagos glaubt man in einer Felsformation über dem Bergsee Taihuiry, am Gipfel des Cerro Santiago, einem nahe gelegenen Ausläufer des Mallmanya, des höchsten Berges der Provinz, zu erkennen (Abb. 149).

Rituelle Spezialisten zeigen Kugeln (*balas de Santiago*), welche aus der Schleuder der Santiagos stammen sollen (vgl. Abb. 150). Sie werden bei Fruchtbarkeits- und Heilungsritualen eingesetzt.<sup>1131</sup> Ursprünglich wurden solche Kugeln dem Blitz zugerechnet. Montesinos erklärte 1882: „Sie [die Kugeln] werden von den Hexern gesucht, wenn starke Blitzschläge in die Erde gefahren sind.“<sup>1132</sup> Lehmann-Nitsche zufolge findet man sie in einer Blitzröhre, die bei dem Einschlag in sandigen Boden entsteht.<sup>1133</sup>

Ein Informant im nahegelegenen Yanahuara erklärt, dass der Santiago des Ortes mit solchen Kugeln gegen eine mythische Schlange vorgehe, die auf den Bergen der Region hause. Sie trage den Namen *watáyuq*, das heißt Einjährige, denn sie schlafe jeweils ein Jahr auf den Gipfeln umliegender Berge. Zur Regenzeit wache sie auf, häute sich

1129 Information Sinfioriano Guacho, Ccochac Despen-  
sa 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang:  
cxviii).

1130 Information Neron Alvarez, Humuitu 2009 (Über-  
setzung A.S., Original vgl. Anhang: cxix).

1131 Vericourt 2000, 208 berichtet ähnliches aus Bolivien.  
Dort würden die ‚Kugeln des Santiago‘ an Minen-  
eingängen verehrt.

1132 Montesinos 1882, 117 zitiert nach Lehmann-Nitsche  
1995 [1928], 200 (Übersetzung A.S.)

1133 Lehmann-Nitsche 1995 [1928], 200.



Abb. 150 „Bala de Santiago“  
„Kugel des Santiago“ eines Ritua-  
listen aus Yanahuara. Es handelt  
sich offensichtlich um eine Ka-  
nonenkugel. Vermutlich wird  
damit die Assoziation der Indíge-  
nas zwischen Feuerwaffen, Blitz  
und Donner sowie Santiago illus-  
triert, auf welche bereits in der  
Kolonialzeit Arriaga hinweist.

und wechsele ihren Ort. Damit löse sie Landrutsche und Wirbelwinde aus. Ähnliche Vorstellungen berichtet Campos Taipe aus Colcabamba:

Wenn es sehr sonnig ist, wussten die Älteren schon, dass sich die Schlange ‚Amaru‘ zum Himmel erheben würde. Aber es heißt, dass Vater Santiago, der sich mit seinem Pferd um die Dinge im Himmel kümmert, dies nicht erlaubt. Wenn es blitzt, hebt er seinen Stab und tötet jene Wesen, die sich zum Himmel erheben.<sup>1134</sup>

Hier dürfte ebenfalls die Verbindung des Santiago mit dem Blitz wirksam geworden sein, der als Gegenspieler der mythischen Amaruschlange gilt, die den Hagel bringt.<sup>1135</sup>

So wird das Wettergeschehen als Kampf mythischer Gestalten wahrgenommen. Gegenüber diesen Mächten ist ständige Aufmerksamkeit und rituelles Handeln geboten, um die karge Subsistenz zu sichern. Als himmlischer Reiter sichert der iberische Schlachtenhelfer die Felder der Indígenas vor chthonischen Mächten. Geschickt wird seine Wut zum Schutz vor klimatischer Gewalt angewandt.

1134 Campos Taipe 2004, 149 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxx). 1135 Franco 1944, 65.



*Der Bergsee und die ‚Heirat der Wasser‘*

Ein Zentrum der Rituale bildet vor allem auch der Bergsee *Ccocha Despensa*. Der Name heißt wörtlich Speichersee. Dies bezieht sich sicherlich zum einen auf die an seinem Ufer erbauten Speicherhäuser. Zugleich bildet der Bergsee jedoch selbst einen Wasserspeicher. Aus ihm entspringt der Quell Patán, der dem Ort Trink- und Bewässerungswasser liefert und in den Río Grande mündet.

Nach dem Glauben der Anwohner versiegelt der Bergsee Despensa zudem die benachbarten Bergseen Qocha Pistoro und Patacocha. Indem man ihn im Ritual anspricht, meint man sich offensichtlich den Zugang zu den Wasserreservoirs der weiteren Umgebung zu sichern. Zudem scheint ihm eine besondere Macht zu eigenen. Man versichert stolz: „Man kann nicht von einem anderen [Wasser] holen, das wäre verheerend!“<sup>1136</sup> Der Versuch zöge Unwetter und Hagel nach sich. Einige berichten, neidische Nachbarn hätten einst Schweineblut, welches nach lokalem Glauben Quellen versiegen lässt, in den Bergsee gekippt. Daraufhin sei Dürre über das ganze Tal gekommen. Ohne den Bergsee von Ccochac und die rituelle Kompetenz seiner Bewohner ist demnach auch im fruchtbaren Tal kein Feldbau möglich.

Der Bergsee repräsentiert offensichtlich einen entscheidenden Teil der Wasserreserven des Hochlandes des Distrikts. Daher bildet er den Schlüssel für die umfassende rituelle Manipulation der Niederschläge und des Wassers der Region. Die rituelle Übertragung von seinem Wasser versucht vermutlich den natürlichen hydrologischen Zyklus anzustoßen. Zunächst wird es bei der rituellen Aussaat auf dem Berg Despensa zur Bewässerung der Archetypen der Saatfrüchte genutzt. Im zweiten Schritt wird es hinab in die Kirche getragen und dort zusammen mit dem Weihwasser aus der Messe dazu verwendet, um auch das vor dem Altar bestellte ‚Feld‘ zu befeuchten. Schließlich wurde es entlang des Flusses hinab in den Hauptort Ccocha zur Flussmündung gebracht (vgl. Abb. 151).

Man glaubt, die Vermischung des Wassers des Bergsees mit dem Wasser am *Phuyuy ccasa*, des erwähnten irdenen Gefäßes an der Flussmündung in Ccocha, stimuliere die Niederschläge.<sup>1137</sup> Das Quechuwort *phuyu* heißt Wolke oder Nebel.<sup>1138</sup> *Ccasa* bezeichnet ein Tor oder die Öffnung in einer Wand.<sup>1139</sup> Offenbar wird dem Gefäß die Fähigkeit zugeschrieben, die Wolkenbildung zu begünstigenden.

Das Prozedere der Vermischung von Wasser wird als *unu casay* bezeichnet. *Unu* heißt Wasser. *Casay* beschreibt als Verb den Akt des Durchstechens und Durchdringens. Es

1136 Information Samuel Tiella, Ccochac Despensa 2010 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxi).

1137 Sollten die Niederschläge trotzdem ausbleiben, wird der See im September etwas unsanfter ‚geweckt‘ indem man große Steine hinein wirft.

1138 Isbell 1985, 124 zufolge wird Nebel mit männlichem Samen assoziiert. Vgl. auch Urton 1981, 202.

1139 Lira 2008, 346.

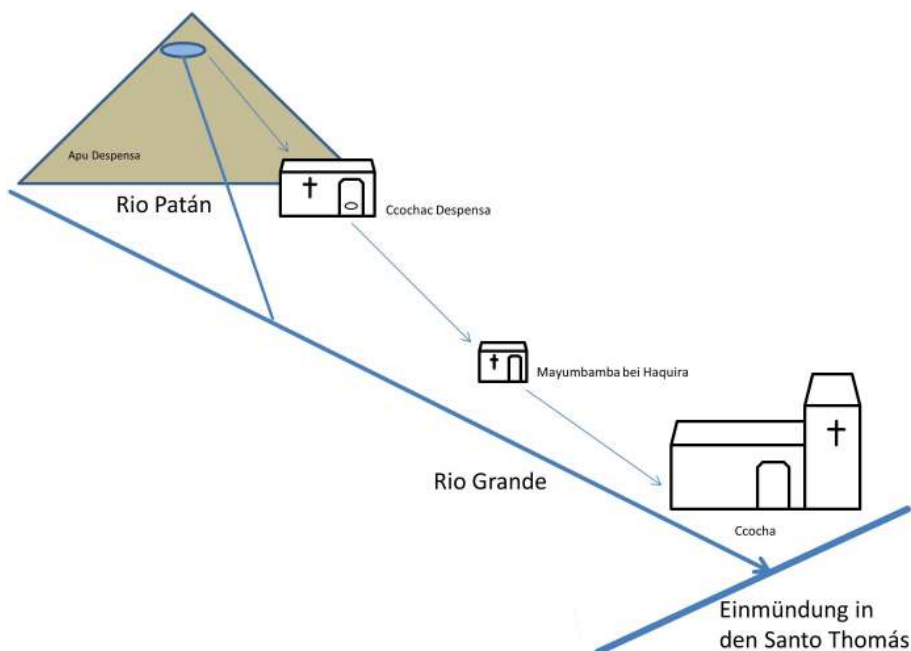


Abb. 151 Entsprechung von hydrologischen und rituellen Bewegungen.

wird für das Pflanzen mit dem Pflanzstock verwendet. Zudem ist es in seiner Bedeutung mit dem spanischen *casar*, das heißt heiraten, verbunden. Der damit assoziierte Geschlechtsakt ist ebenfalls mit der Metaphorik des Pflanzens beziehungsweise der Fruchtbarkeit assoziiert.

Solche Wasserheiraten zur Bewirkung von Niederschlägen sind in ganz Cotabamas verbreitet.<sup>1140</sup> Für angrenzende Regionen sind sie ebenfalls bezeugt. Contreras berichtet aus Chinchero/Ayacucho, dass in Jahren, in denen der Regen ausbleibt, Wasser aus unterschiedlichen Bergseen entnommen und mit Quellen gemischt wird: „von der Vereinigung erwartet man Nachwuchs: den Regen.“<sup>1141</sup>

Es handelt sich dabei um sehr alte Techniken. Ganz ähnliche Rituale wurden bereits vor zweihundert Jahren von indigenen Bewohnern der Puna von Lircay, einem kleinen Ort im Nachbardepartment Huancavelica, veranstaltet.<sup>1142</sup> Dort standen sie angeblich

1140 In Choaquere/Challhuahuacho wird das Wasser zweier Quellen in einen Bergsee gebracht. In Choquecca/Tambobamba wird ebenfalls Wasser zweier Quellen miteinander vermischt. Aus einer dritten

dürfe keinesfalls genommen werden, da es sonst zu Hagel käme.

1141 Contreras 1985, 210 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxii).

1142 Pease 1974, 120.

im Zusammenhang mit einer messianischen Bewegung und wurden durch einen Priester und einen spanisch-stämmigen Hacendado und dreißig Milizionäre unterdrückt. Der Vorgang wurde ausführlich in Prozessakten dokumentiert. Der Hauptprotagonist namens *Alanya* bekannte, dass ihm Santiago erschienen sei und nun während nächtlicher Riten durch ihn sprechen würde. Die Zeremonien bestanden in der Bereitung einer Opferdecke für verschiedene Berggötter mit Santiago an der Spitze. Der Altar wurde mit Koka, Alkohol, Blüten, Maiskörnern unterschiedlicher Farben, Brot, Käse, Weihwasser, einem Kreuz und einer Kerze ausgerüstet. Zudem wurde Mais gemahlen, gekocht und mit der Masse der Boden bestreut, damit es regne. Santiago habe den Anwesenden durch den Mund des Mediums versichert: „Es ist die Zeit gekommen, das Alte wiederherzustellen. [...] Die Jahre waren unfruchtbar und voller Frost und Hagel. Aber ich bin zurückgekehrt.“<sup>1143</sup> Er trägt ihnen auf, zum Bergsee *Canlalay* aufzusteigen. Dort wurden erneut Mais und Meerschweinchen geopfert, bevor man das Wasser des Sees mit hinunter in die Kirche des Ortes nahm: „denn so hätte es Santiago angeordnet, damit es regne und das Jahr fruchtbar wäre, wie zu Vorzeiten“.<sup>1144</sup>

In dem Zeugnis wird Santiago, wie heute noch in Ccochac Despensa, umfassende Macht über Wetter und Niederschläge sowie Schutz vor Hagel und Frost zugeschrieben. Zudem wird das gleiche Verfahren der rituellen Überführung vom Wasser eines Bergsees angeführt.

Anders als in dem Bericht aus Huancavelica handelt es sich in Ccochac Despensa allerdings nicht um Krisenrituale. Sie sind fest institutionalisiert und werden jährlich ausgeführt. Vermutlich zielen sie darauf, den Übergang von der Trockenzeit (*chirau*) zur Regenzeit (*poqoy*) zu erreichen. Mit dem August enden der andine Winter und die Trockenzeit. Schmelzwasser lässt die ausgetrockneten Bäche und Flüsse langsam wieder anschwellen. Die ersten Niederschläge, die sprichwörtlichen Augustregen, sind von existentieller Wichtigkeit. Ohne sie könnte man die ausgedörrte Erde nicht aufbrechen. Ohne sie wäre keine Aussaat möglich.

#### 7.1.10 Topographie und Reichweite der Feier

Die Praktiken der Feier in Ccochac Despensa lassen sich nicht ausreichend verstehen, ohne ihre räumlichen Dimensionen herauszuarbeiten. Besonders eindrucksvoll ist sicherlich die unmittelbare rituelle Verknüpfung zwischen der katholischen Kapelle des Dorfes und dem Kultplatz am abgelegenen See am Gipfel des Berges. Sie dürfte einerseits ganz pragmatische Gründe haben. Sie erlaubte es, lokale Traditionen unter der Legitimität christlicher Heiligenverehrung weiterzuführen. Darüber hinaus schafft sie die

1143 Pease 1974, 120 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxiii).

1144 Pease 1974, 120 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxiv).

Zurückgezogenheit und Intimität, welche erst das blutige Opfer ermöglicht. Überspitzt ließe sich der Zug zum Despensa in diesem Sinne als ritueller Exodus beschreiben.

Der christliche Kult ist jedoch nicht nur ein Deckmantel. Zwischen dem katholischen und dem andinen Bereich wird nicht grundsätzlich getrennt. Die rituellen Bezüge zwischen beiden Orten untermauern die gegenseitige Zuweisung von Bedeutung. Die explizite Parallelisierung von Santiago und Berg, von Jungfrau und Bergsee, von Berg und Altar, von Weihwasser und Seewasser wird performativ vollzogen. Die Mächte beider Sphären werden gemeinsam eingesetzt und verstärken sich gegenseitig. Der Despensa am Berg überbringt man den Segen der Kapelle. Vor allem wird jedoch auch die Kraft des Berges in Form des Seewassers zurück zum Altar getragen. Dabei ist deutlich, dass der Berg das Zentrum der Rituale bildet. In der Kapelle wird nur eine stilisierte Wiederholung der Rituale an der Despensa aufgeführt. Die Feier der Heiligenbilder, die Prozession, welche eigentlich den Kern eines Patronatsfestes bildet, bleibt nebenrangig. Ihre Verehrung findet vor allem auf dem Berg statt. Dort ist ihr ‚eigentlicher‘ Wohnort.

Möglicherweise vollzieht die rituelle Überführung der Saatfrüchte den Mythos vom Aufstieg der Kartoffeln zum Bergsee nach. Wie im Mythos werden die Kartoffeln in der Feier an die Despensa gebracht. Dort werden sie in magischer Weise an das Dorf gebunden.<sup>1145</sup>

Wie sichtbar wurde, bilden die Speicher am Despensa selbst ein Modell oder besser das Herz der Anbauflächen des Ortes und des Distriktes. Daher versucht man dort sämtliche Ressourcen zusammenzuführen (vgl. Kap. 5.3). Zunächst wird der Segen der Heiligen der Kapelle hinaufgetragen. Die Saatfrüchte werden aus der familiären Vorratskammer (*despensa*) des Feldwächters gebracht. Das Wasser des Bergsees wird herbeigetragen. Auf den Opfertischen versucht man über Zutaten unterschiedlicher Herkunft die Kraft der Saat anzureichern. Von den Ostabhängen der Anden stammt die Koka, der Mais aus den warmen Tälern der Zone. Die Meerschweine bringt man aus der Siedlung selbst. Das zu opfernde Alpaka wurde auf den Weiden der Gipfelregion gezogen und im Ritual entsprechend von Oben gebracht. Über das Opfer auf nach Osten und Westen ausgerichteten Opfertischen werden schließlich die Kräfte des Lichtes und der Dunkelheit zur Hilfe gerufen.

Nachdem der Segen auf diese Weise an der Despensa konzentriert wurde, wird er nach dem Abschluss der zentralen Rituale nach außen getragen. Saatfrüchte und Wasser werden hinab in die Kapelle, das heißt das Zentrum der Siedlung verbracht. Wie beschrieben, wurde in einem zweiten Schritt ein Teil des Wassers zum anderen Ende des Distrikts nach Ccocha gebracht.

Der rituell bewirkte Segen soll nicht nur lokal, sondern auch in der Hauptgemeinde und dem Distrikt insgesamt wirksam werden. Dies kann als symbolisches Statement der

1145 Tatsächlich vergleicht man die steinernen Speicher ausdrücklich mit Tresoren.

Ritualisten und *Comuneros* von Ccochac zur Bedeutung ihres Ortes und ihrer Rituale verstanden werden. Diesen Anspruch konnten sie, wie die überregionale Bedeutung des Orakels zeigt, erfolgreich durchsetzen.

Der Wirkradius des Orakels reicht noch weit über die Reichweite der rituellen Bewegung im Rahmen der Feier hinaus. Der enorme Einfluss des Orakels am Despensa wurde von beiden Anthropologen hervorgehoben, welche erstmals von den Ritualen erfuhren. In den frühen 70er Jahren berichtete man Roel Pineda in verschiedenen Distrikten von Cotabambas: „Bevor sie ihre Feldarbeit beginnen, befragen die Leute beharrlich die Feldwächter, welche das Orakel durchführen.“<sup>1146</sup> Noch darüber hinausgehend unterstreicht Sánchez Garrafa: „Die Tradition der Vorhersage, die an der ‚Despensa‘ vorgenommen wird, beeinflusst ein ziemlich großes Gebiet. Es umschließt bäuerliche Gemeinden der Provinzen Grau und Cotabambas im Department Apurímac und sogar der Provinz Chumbivilcas in Cuzco.“<sup>1147</sup>

Tatsächlich wird das Orakel in der gesamten Region beachtet und genießt einen geradezu delphischen Ruf. Viele Bauern der umliegenden Distrikte beteuern, sich bei der Aussaat vorrangig nach den Informationen des Orakels zu richten. Es heißt, die Ritualisten der Despensa wüssten mehr als die Ingenieure aus Abancay. Die Ergebnisse werden rasch durch Hörensagen verbreitet. Vielfach brächten die Händler die Neuigkeiten. Zudem wird die Rolle der Feste als Kommunikationsmedium betont. Angesprochen wurde die Feier in Mayumbamba bei Haquira. Eine ähnliche Rolle spielt die Feier der *Virgen de Cocharcas* in Haquira. Bauern vom Unterlauf des Río Ccocha berichten, dass sie nach der Feier am Sonntagsmarkt teilnehmen würden, um sich über den Ausgang des Ernteorakels in Ccochac Despensa zu informieren und die Anweisungen für die Aussaat zu erhalten: „zu ihr kommt man aus der ganzen Umgebung, dort wird es ermittelt. Entsprechend kann man dann säen.“<sup>1148</sup>

Historisch scheint eine Feier im nahe gelegenen Qiwña diesbezüglich früher eine wichtige Informationsbörse gewesen zu sein. Der Ort liegt gleich auf der anderen Seite des Berges Ccochac Despensa im Distrikt Challhuahuacho, der bis in die 70er Jahre einen Teil von Mara bildete. Bis vor dem Bürgerkrieg fand in Qiwña Anfang September ein überregionaler Markt mit einem riesigen Teilnehmerkreis statt. Er umfasste nicht nur die Einwohner der Umgebung, sondern auch Ackerbauern aus den umgebenden Tälern und sogar Vieh und Wollhändler aus Arequipa und Bolivien. So hätten sich die Ergebnisse des Orakels weit verbreitet.

Allerdings muss betont werden, dass man sich nicht allein auf das Geschehen an der Despensa verlässt. Viele Familien der Zone führen zusätzlich eigene Rituale zur Segnung

1146 Roel Pineda 1966, 28 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxv).

1147 Sánchez Garrafa 2006, 158 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxvi).

1148 Information Donato Quispe, Pisaccasa 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxvii).



Abb. 152 Junge Männer stärken sich bei der Kartoffelernte. Dem Brauch entsprechend sitzen sie dabei in zwei Reihen entlang der in einer Reihe aufgeschichteten Kartoffeln.

des Speichers und der Saatfrüchte durch (Abb. 152). Dies soll nun im letzten Fallbeispiel beispielhaft in Laupay, einem weiteren Ortsteil von Ccocha, verfolgt werden.

## 7.2 *Despensa t'inkay*. Die Segnung des Speichers und der Saatfrüchte einer Großfamilie im Sektor Laupay

### 7.2.1 Einleitung

Das Dorf Laupay liegt am Unterlauf des Río Grande, etwa eine halbe Stunde flussaufwärts von Ccocha (vgl. Abb. 153). Es wird der größeren Gemeinde als Sektor zugeordnet und ist verwandtschaftlich sowie ökonomisch eng mit ihr verbunden. Laupay bildet keinen geschlossenen Ortskern. Vielmehr siedeln mehrere Familiengruppen (*ayllu*) arronziert in kleinen Häusergruppen, sogenannten *estancias* inmitten von kleinen Feldern.

Am südlichen Rand des zerklüfteten Bergrückens der dem Ort Raum bietet, lebt Anastasio Condori Huilca mit seiner Familie. Anastasio bewohnt als Familienoberhaupt das Haupthaus (*tiyana*). Unmittelbar daneben stehen die Häuser seiner beiden ältesten Söhne, eines Bruders und dreier Cousins. Der Familienverband (*ayllu*) ist klar patriarchal organisiert. Er bildet eine enge Produktionsgemeinschaft. Zwar hält jeder Haushalt für sich Kleinvieh, einige Rinder und Pferde. Die eigentliche Lebensgrundlage bildet jedoch der kollektiv organisierte Feldbau von Mais und Kartoffeln. Entsprechend besorgt ist man um diesen Teil der Subsistenz. Wie in Ccochac Despensa gibt es das Amt des Wächters der Felder (*arariway*). Die Einsetzung findet ebenfalls jedes Jahr im August statt. Sie muss spätestens bis Santa Rosa, am 30. August, das heißt vor dem Beginn der Aussaat im September, abgeschlossen sein.

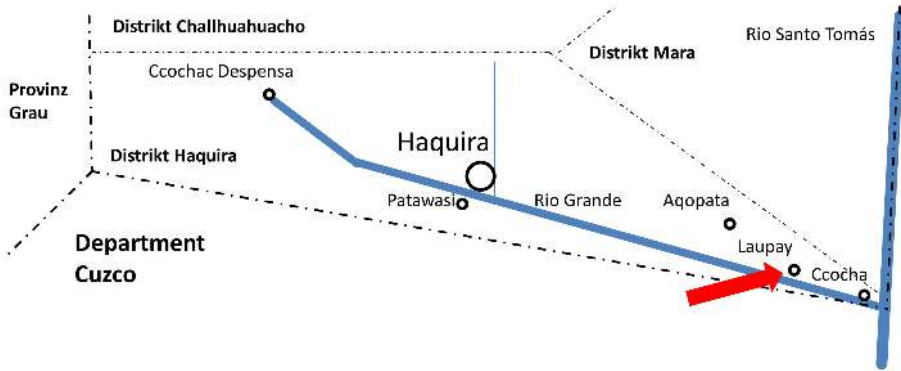


Abb. 153 Lage von Laupay.

Die Feier für die Übergabe des Amtes wird im Haupthaus des Familienoberhauptes ausgerichtet. Dort befindet sich die Nische für das Ritualbündel. Es wird zusammen mit dem Haupthaus an den ältesten Sohn vererbt. Dies sichert die Integrität der Gemeinschaft<sup>1149</sup>.

Der amtierende Feldwächter ist für die Vorbereitungen zuständig. Die Besorgung der Zutaten ist aufwendig. Einiges, wie getrocknete Nelken und Kopalharz, muss auf dem Markt in Haqira besorgt werden. Zudem muss er zu einem etwa eine Stunde entfernten Quell aufsteigen. Dort pflückt er *ñiwa*, eine farnartige Pflanze, welche des Nachts blüht und nur an wasserreichen Standorten gedeiht. Desweiteren muss der Feldwächter hinunter zum Fluss Ccocha, um Steine und Sand von seinem Ufer zu holen. Bei dieser Gelegenheit werden einige belaubte Zweige des Chamánbaumes geschnitten. Auf dem Hof werden spezielle Wollfäden vorbereitet, welche im Ritual Verwendung finden. Ein weißer Faden namens *pañá* wird, wie üblich, nach rechts verdreht. Danach werden je ein schwarzer, ein schwarz-weißer, und ein orange-rot-schwarzer hergestellt. Sie werden nach links verdreht und daher als *lloque* bezeichnet. Weiterhin wird ein Säckchen mit *honca* gefüllt.

Dies ist Mehl von allen Anbauprodukten, wie Mais, Kartoffel, Weizen, Gerste und Bohnen. Es sind die Reste, die sich neben dem Mahlstein gesammelt haben. Insofern repräsentiert *honca* alles, was im Haus verarbeitet wurde (Abb. 154).

1149 Dies ist jedoch problematisch für Waisen oder uneheliche Kinder. Ein Informant wurde als uneheliches Kind von seinem Vater nicht anerkannt. Eines Tages sei er auf der verzweifelten Suche nach seinem besten Pferd bis auf einen Gipfel gestiegen. Dort hätte er ein Ritualbündel voller *brujerías*, das

heißt Ritualgeräten, gefunden. Er habe sich sehr erschreckt und sei sofort zu einem *altumisayug* gegangen. Dieser hätte ihm gesagt, dass das Bündel für ihn bestimmt gewesen wäre. Als er es holen wollte, sei es aber bereits verschwunden gewesen.



Abb. 154 Zubereitung des *bonca*.



Abb. 155 Vorbereitung der Ritualbündel.

Am Abend vor der Feier werden die Zutaten geordnet und in das Ritualbündel gepackt (Abb. 155). Dieses enthält Opferzutaten und rituelles Werkzeug, wie Muscheln, Adlerschädel, Fuchskrallen und ähnliches. Vor dem Bündel hält man eine kurze Nachtwache. Es wird gebetet und getrunken (Abb. 156).

Am Tag der Feier sammeln sich am späten Nachmittag nach und nach etwa zwanzig Teilnehmer auf dem Hof. Neben den Anwohnern aus Laupay sind einige Familienmitglieder aus der näheren Umgebung gekommen. Fröhlich heißt man sich willkommen. Erst mit Einbruch der Dunkelheit begibt man sich zum Beginn der Rituale ins Haus. Die Kinder und Jugendlichen klettern in die *marka*, den Lagerraum direkt unter dem





Abb. 156 Velada vor den Ritualbündeln mit Libationen und Gebeten.

Dach. Von hier können sie zusehen, ohne zu stören. Die Erwachsenen ordnen sich um das Ritualbündel, welches in der Mitte des Raumes auf dem Boden liegt. Man nimmt ehrerbietig den Hut vom Kopf und libiert mit Maisbier und Schnaps.

### 7.2.2 *Ch'uya misa*. Das Reinigungsopfer

Das eigentliche Ritual beginnt mit der *ch'uya misa*, einer umfassenden rituellen Reinigung. Dafür knien zunächst alle Anwesenden in parallelen Reihen Richtung Herdstelle und Sonnenuntergang. Anastasio nimmt einen kleinen Sack mit Muscheln und anderen Schalen von Meerestieren (*pasca*). Damit reibt er die Teilnehmer vom Kopf abwärts ab. Dann folgt dasselbe mit dem Sack mit den Resten vom Mahlstein (*honca*). Schließlich streicht man mit den Farnblättern (*ñiwa*) über die Teilnehmer (Abb. 157).



Abb. 157 Abreiben der Teilnehmer.

Ist dies vollzogen, zieht Anastasio, gefolgt vom amtierenden und zukünftigen Feldwächter, über den Hof sowie durch den Korral. Dabei streuen sie Maismehl in alle Richtungen und bestreichen auch das Vieh mit dem Farn.

Dann beginnen sie den Aufstieg zu einem vorgelagerten Gipfel des Berges *Killkani Suyturumi*. Er liegt etwa vierzig Minuten Richtung Westen und gilt als Schutzmacht des Ortes. Auf dem zugigen Gipfel befindet sich ein niedriger Mauerkreis mit dem Namen *Alma Canana*. Im Windschatten der Mauer wird ein Feuer angezündet. Anastasio streut Kopalharz in die Flammen und breitet danach die Ritualdecke Richtung Sonnenuntergang aus. Die Männer ordnen sich im Halbkreis und bringen Trankopfer aus Maisbier und Schnaps aus. Zusammen kaut man Koka und raucht.

Dann wird das Reinigungsoffer bereitet (Abb. 158). Es ist an den Berg *Killkani Suyturumi* und weitere Gipfel der Umgebung gerichtet. Für sie legt Anastasio von links beginnend zwei Reihen mit jeweils sechs kleinen Haufen aus gelbem, grauen, rotem und schwarzem Mais. Darum herum streut er Mehl von schwarzem Mais in der Form eines nach Westen geöffneten U's. Als nächstes pudert er Quinuamehl und Körner von brauner Quinoa (*achita*) über die Maislinien. Zu jedem Häufchen werden Stücke von gemischtem Fett (*cebo de todo*, vom Alpaka, vom Adler, vom Fuchs und vom Esel) und rote Nelkenblüten gelegt. Zuletzt werden Blätter des Cháman auf die Linien gelegt. Über das fertige Opfer wird Muschelstaub geraspelt und man libiert mit Schnaps. Zusätzlich werden Kokablätter und Zigaretten herumgereicht. Der Qualm wird über das Opfer geblasen.

Im nächsten Schritt werden die Opfer verbrannt. Dabei müssen die Maiskörner mindestens dreimal knallen. Jedes Maiskorn, welches nicht aufgeht, kündigt Unglück für das Haus an. Daher werden Körner zugegeben, bis das gewünschte Ergebnis erreicht ist. Das Feuer wird aufmerksam gehütet. Das Opfer muss vollständig verbrennen.



Abb. 158 Opferritual am Gipfel des Killkani Styturumy.

Ist dies geschehen, werden die linksgedrehten Fäden (*lloque*) auf die Altardecke gelegt. Oben in der Form eines nach Westen geöffneten U's positioniert man den schwarzweißen Faden (*cheqche moro*). Auf ihm werden zwölf dunkle Steine, sechs auf jeder Seite, angeordnet (vgl. Abb. 159). Dann wird Muschelstaub darüber geraspelt und libiert. Unter die erste Schnur wird sodann der schwarze Faden (*yana*) gelegt und ebenso mit 12 Steinen beschwert. Zuunterst legt man den bunten Faden (*lloque colorado*). Er wird mit drei roten Dachsteinstücken beschwert. Mit dem Farn werden Trankopfer über die Anordnung gesprengt. Erneut wird Muschelstaub darüber geraspelt. Dann gehen Getränke, Tabak und Koka durch die Runde.

Im nächsten Schritt werden die Fäden, oben links beginnend, mit Flusssand bestreut. Dann zieht Anastasio mit einem Adlerschnabel Kreuze auf jeden Stein, um ihn zu ‚öffnen‘ (*t'aphsa*). Dabei spricht man: „Quencha, quencha, quencha!“, das heißt „Unglück, Unglück, Unglück!“ So zieht man alles Pech aus dem Gehöft, den Teilnehmern und vor allem den Feldwächtern (Abb. 160).

Ähnliches wiederholt sich mit einer Fuchspfote. Auch mit ihr werden die Steine ‚geöffnet‘. Dabei spricht man „Qélla, qélla, qélla!“, das heißt „Faulheit, Faulheit, Faulheit!“ So wird die Trägheit, welche von der Arbeit abhält, vertrieben.

Als nächstes kommen auf gleiche Weise die Krallen einer Eule gegen schlechte Omen, ein Stück Blei gegen Traurigkeit, eine Meeresmuschel (*churro de la tollina*) gegen Krankheit und ein altes Geldstück gegen Verlust zum Einsatz. Abschließend werden die Steine noch mit einem Schlüssel berührt. Auf diese Weise ist die Sequenz abgeschlossen. Jede dunkle Magie die in Zukunft gegen die Teilnehmer gerichtet werden soll, wird damit auf die Absender zurückfallen.

Nach einer Trinkrunde wird der oberste Faden vorsichtig unter den Steinen hervorgezogen, in zwölf Stücke gerissen und zu einem länglichen Knäul verknotet. Dieses wird



Abb. 159 Reinigungsritual am Gipfel des Killkani Suyturumy.

nun so oft in das nun noch von den Steinen gebildete U geworfen, bis es quer zum Altar liegen bleibt. Dann verbrennt man den Faden und wirft dabei Kokasamen ins Feuer. Die Steine werden rechts vom Feuer auf den Farn und den Beutel mit den Resten des Mahlsteins gelegt. Das Prozedere wiederholt sich in genau gleicher Weise mit den beiden anderen Fäden und restlichen Steinen. Zum Abschluss folgt eine Pause mit Schnaps und Koka.

Nachdem man sich versichert hat, dass alles vollständig verbrannt ist, deckt man die Steine, den Farn und die Reste des Mahlsteins mit Steinen und Grassoden zu. So entledigt man sich allen Unglücks. Dann bricht man betont überstürzt auf und eilt stolpernd etwa hundert Meter in der Dunkelheit den Berg hinab. Um das Unheil endgültig abzuschütteln darf man dabei nicht zurück zum Feuer schauen und nicht stürzen. Am nächsten Haltepunkt werden die Kokaprieme nach hinten über die Schulter geworfen.

Nun kniet man Richtung Osten nieder, entfacht ein neues Feuer und breitet eine helle Decke aus. Auf sie legt man den weißen, rechts gesponnenen Faden (*pañā*) in der Form eines U. Die Öffnung ist nun Richtung Haus und Sonnenaufgang gerichtet. Auf den Faden werden drei weiße Steine gelegt. Sie werden mit Flusssand und Muschelstaub



Abb. 160 'Öffnen' der Steine  
mit einem Adlerschnabel.

bestäubt, dann mit Muschel und dem Geldstück berührt. Im nächsten Schritt wird auch hier der Faden herausgezogen und in einem Stück verbrannt. Die Steine lässt man offen liegen, als man durchgefroren und in freudiger Erwartung des warmen Hauses den Heimweg antritt. Noch immer ist es dabei unter Androhung von Unglück verboten zurückzusehen.

Am Haus bitten die Männer mit verstellten, hohen Stimmen um Einlass. Formal werden erneut alle Anwesenden begrüßt, als wenn man sich noch nicht gesehen hätte. Über den Ausgang des Rituals wird nicht gesprochen. Die Frauen haben vorausschauend einen Topf mit Maisbier erhitzt. Damit können sich die durchgefrorenen Männer wärmen, bevor der zweite Teil des Rituals beginnt.

### 7.2.3 *Despensa misa*. Ein Opfer für die Feldfrüchte

Die *despensa misa*, das Opfer für den Speicher, ist den Saatfrüchten und den *yllas*, den heiligen Amuletten der Familie, gewidmet. Am Giebel des Hauses, welcher der Feuerstelle und dem Eingang gegenüber liegt, befindet sich eine von einem Tuch verdeckte Nische. Dort werden das Ritualbündel und die *yllas* aufbewahrt. Sie dürfen nur nach rituellen Vorkehrungen berührt werden.

Auf einem Podest vor der Nische wird darum ein weißes Tuch mit Brot, Zigaretten, Schnaps, weißem und schwarzem Maismehl als Altar gedeckt. Dann werden Kerzen entzündet und Weihrauch verbrannt. Nach einer kurzen Andacht nimmt Anastasio ein Kästchen aus dem Bündel mit den *yllas*. Es enthält eine kleine alabasterne Figur des Santiago und kommt in der Mitte des Altars zu stehen (Abb. 161).

Auf die Vorderseite des Altars wird aus dem Maismehl ein U gezeichnet, welches zu dem Kästchen hin geöffnet ist. In sein Inneres legt man nun zwei Reihen Maisstroh- hüllen. Dann kniet Anastasio nieder und bittet um Erlaubnis für die Ausrichtung der





Abb. 161 Santiago (vermutlich eher einer der Heiligen drei Könige).

kommenden Rituale: „Vater Santiago, mit deiner Erlaubnis bewirte ich dich.“<sup>1150</sup> Auf einem Stein verbrennt er Kopalharz. Den Rauch führt er mit zusammengelegten Händen zum Altar.

Dann wird vor dem Altar das Opfer für die Saatfrüchte und den Speicher (*despensa misa*) bereitet. Eine lange Decke wird auf den Boden gebreitet. Auf sie werden die größten Maiskolben und Kartoffeln (*llallawakuna*) der gerade abgeschlossenen Ernte zu einem großen Haufen gestapelt. Wie in Ccochac Despensa dürfen die Feldfrüchte nur mit rituellen Namen angeredet werden. *Pitusiray* bezeichnet die Kartoffeln und *Sawasiray* den Mais. Letzterer ist zum Teil bereits geschält und strahlt in allen Farben.

An den Längsseiten der Decke nehmen die Männer auf Bänken Platz. Die Frauen bleiben vor dem Herd auf dem Boden. Sie beginnen aus Wasser und Maismehl ohne Beigabe von Salz einen Teig (*sankhu*) anzurühren. Daraus werden kleine Bällchen (*queme*) geformt und in einem Tuch auf den Maisberg gelegt.

Nun tritt das amtierende Feldwächterpärchen vor den Haufen, um das Opfer zu eröffnen.

Mit ungeschälten Maiskolben besprengen sie die Saatfrüchte mit Maisbier (Abb. 162). Dann erbitten sie die Erlaubnis für das Opfer (*licenciaykichispiania*). Mit beiden Händen wird ein Maiskolben vor das Gesicht gehoben und dreimal geküsst.

Dann spricht man: „Pitusiray – Sawasiray, es mögen drei Speicher kommen!“<sup>1151</sup> Diesen Vorgang wiederholen in gleicher Weise das Pärchen der angehenden Feldwächter

1150 Information Anastasio Condori Huilca, Laupay 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxviii).

1151 Information Anastasio Condori Huilca, Laupay 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxix).



Abb. 162 Segnung der  
Saatfrüchte.

und im Anschluss die restlichen Teilnehmer. Die Feldfrüchte „sollen den Segen und Atem aller empfangen!“<sup>1152</sup>

Im nächsten Schritt geht es darum, den Feldfrüchten die Kraft der *yllas* des Hauses mitzuteilen. Nach einer kurzen Rast werden dafür zunächst die Maisteigbällchen vor dem Altar in einem zur Nische hin geöffneten U aufgestapelt. Ist dies geschehen, nimmt Anastasio ein weißes Meerschwein und öffnet ihm mit den Zähnen die Kehle.

Das erste Blut wird von dem angehenden Feldwächter, der ihm während des gesamten Abends assistiert, in einer Maisstrohülle vom Altar aufgefangen. Das restliche Blut wird über die Maisteigbällchen getropft. Dann reißt Anastasio dem Tier von der Kehle her den Brustkorb auf. Er hält ihm das Maul zu und bläst in die Nüstern. Dadurch füllt sich die Lunge wie ein Ballon und hebt das Herz heraus (Abb. 163). Wenn es noch mindestens dreimal schlägt, gilt dies als gutes Omen. Ebenso muss sich die Lunge voll entfalten. Ein Assistent hilft mit einer weißen Nelkenblüte etwas nach. Ein weiterer hat Maismehl und Muschelstaub über die Organe zustäuben. Wenn sich trotzdem Schwierigkeiten zeigen, müsste man ein weiteres Opfer anbieten.

Nachdem das Herz aufgehört hat, zu schlagen, wird es zusammen mit der Lunge herausgerissen und in eine Maisstrohülle auf den Altar gelegt. Das tote Tier wird auf den Haufen mit dem Mais platziert.

Dann überprüft man, ob inzwischen das aufgefangene Blut geronnen ist (Abb. 164). Falls ja, wird es mit Mehl bestäubt auf den Altar mit dem Santiago gelegt.

Nun wird feierlich das Bündel mit den übrigen *yllas* aus der Nische auf den Maishaufen gehoben.

An dem Bündel reibt Anastasio ein weiteres weißes Meerschwein und opfert es. Erst nach der positiven Organbeschau kann das Bündel geöffnet werden. Darin sind sieben

1152 Information Anastasio Condori Huilca, Laupay  
2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang:  
cxxx).



Abb. 163 Aufblasen der Lunge.

*yllas* separat in Tücher gewickelt. Für jedes Päckchen wird ein weiteres Meerschwein geopfert. Der angehende Feldwächter beginnt mit dem größten Päckchen. Es enthält die *cabildu ylla*, welche allgemeinen Erfolg bei Felddbau und Viehhaltung verheißt (Abb. 165).

Nach ihm folgen weitere Teilnehmer. Ihre Auswahl übernimmt die Funktion eines Loses. Das Amulett, welches man findet, verheißt die ihm entsprechenden Kräfte für das kommende Jahr. Ein Schaf (*chita*) verspricht beispielsweise reiche Wollproduktion (Abb. 166). Eine Hand (*maki*) sichert Geschicklichkeit beim Weben (Abb. 167). Ein Sattel (*silla*) garantiert eine glückliche Hand mit Pferden.





Abb. 164 Überprüfung der Blutgerinnung.

Sodann findet sich eine alte Silbermünze, nach der legendären bolivianischen Silberstadt *potosí* genannt. Sie steht für monetären Wohlstand. Weiterhin finden sich zwei rote Stachelaustern (*spondiylus*). Sie werden als *inkarrí*, das heißt Inkakönig angesprochen und sollen Kraft (der Vorfahren) verfügbar machen (Abb. 168).<sup>1153</sup> Schließlich wird eine Kammuschel aufbewahrt. Sie steht für Fruchtbarkeit und wird als *qocha*, das heißt als Bergsee bezeichnet. Sie wird zum Abschluss des Orakels von der Hausherrin mit Schnaps gefüllt, um mittels einer weißen Nelkenblüte ‚ihre‘ *yllas* zu ‚tränken‘, bevor die Bündel bis zum nächsten Jahr verschlossen werden (Abb. 169).

1153 Diese Muscheln stammen aus den warmen Gewässern der ecuadorianischen Pazifikküste. Ihr Vorkommen ist mit dem Auftreten des El Niño-Phänomens verbunden, welches auch die Regenfälle in der Sier-

ra beeinflusst. Sie bilden schon seit präkolumbischer Zeit ein wichtiges Ritualzubehör und wurden in allen wichtigen Zeremonialzentren Perus gefunden (Murra 1975a, 255–67).



Abb. 165 *Cabildu ylla*: In der oberen Reihe Vieh, darunter ein Männchen; in der unteren Reihe im Zentrum der Opfertisch mit Maisteigbällchen und Getränken, links daneben die vorbereiteten Felder, rechts nach der Ernte zusammengestellte Garben.



Abb. 166 *Yllas des Hauses*: Das Schaf.

Nach dieser Etappe folgt eine längere Pause (*samay*). Sie wird von den Männern benutzt um zu trinken und zu reden. Die Frauen häuten die Meerschweinchen und kochen sie ohne Salz.

#### 7.2.4 *H'uskiy misa*. Ein Opfer für die Saat

Im nächsten Schritt wird die *h'uskiy misa* (*h'uskiy*: Aussaat, säen), das Opfer für eine gelungene Aussaat bereitet. Diese abschließende Opferdecke ist noch einmal spezifisch auf das Gelingen der Aussaat gerichtet. In ihrem Rahmen erfolgt die formale Übergabe des Amtes der Feldwächter. Wie beschrieben, verkörpern diese das landwirtschaftliche Glück und Geschick der Familie für den neuen Anbauzyklus.

Direkt vor dem Altar wird zwischen den Maisbrotten Platz geschaffen. Dort werden die Opfer für die familiären Anbauflächen (*layme*) bereitet (vgl. Abb. 170). Aus jeweils

Abb. 167 *Yllas* des Hauses: Die Hand.Abb. 168 *Yllas* des Hauses: Die Stachelauster.

drei Körnern von weißem, gelbem, schwarzem Mais werden vier Reihen aus je sechs Häufchen gebildet. Zuunterst kommt auf der linken Seite noch ein weiteres Häufchen. Es bildet eine Versicherung, falls irgendetwas vergessen wurde. Zu jedem Häufchen kommen in weiteren Schritten noch drei Kokablätter und ein Stück Brustfett.

Zum Abschluss netzt der Familienvorstand Schnaps über das Opfer, die Feldfrüchte, die *yllas* und das Kästchen mit dem Santiago. Dann kniet er gemeinsam mit dem neuen Feldwächter an der Stirnseite der Decke vor dem Altar und betet mit gesenktem Kopf und gefalteten Händen drei Ave Maria, drei Vaterunser und drei Glorias. Zum Abschluss umarmen sie sich, klopfen sich versichernd auf die Schultern und bitten sich mit den Worten *hucha panpachay* gegenseitig um Verzeihung. Das sogenannte *perdonakuy* drückt Harmonie, gegenseitigen Respekt und die Versicherung von gegenseitiger Hilfe aus.<sup>1154</sup>

Mit beiden Händen reicht Anastasio nun dem Feldwächter einen Maiskolben, damit dieser ihn dreimal anhaucht. Beide trinken gemeinsam auf den Maiskolben und bitten litaneiert Gott, Santiago und alle relevanten Mächte (*cabildo*) um ihren Segen:

1154 Trimborn 1961, 151, beschreibt solch eine rituelle Verzeihung als spezifisch Aymara; Isbell 1985, 126

dokumentiert jedoch dasselbe Prozedere für die Quechua.



Abb. 169 Die ‚Tränkung‘ der yllas.

„Tayta ... muhullanchikta ya bendisiykullay!“ – „Herr ..., segne unsere Saat!“ Sie beräuchern den Altar und die Opferdecke.

Aus trockenen Zweigen wird nun von beiden gemeinsam vor dem Altar ein quadratisches ‚Haus‘ gebaut. Es wird mit dem Opfer gefüllt und angesteckt. Während es brennt, wird mit Muschelstaub darüber geraspelt (Abb. 171). Alle Teilnehmer treten paarweise vor und trinken ihm zu. Gemeinsam steht man darum, bis es vollständig verbrannt ist.

Nachdem derart den Mächtigen das Mahl bereitet wurde, können auch die Menschen beruhigt essen. Die Feldfrüchte und das Ritualbündel dienen als Tisch. Darauf werden die gekochten Meerschweine und Schüsseln mit Trockenkartoffeln und Frischkäse gestellt. Angefangen mit den Feldwächtern müssen die Teilnehmer paarweise über dem Opfertisch von den blutigen Maisteigkugeln essen. Dabei bittet man, dass das Es-





Abb. 170 Das Opfer für die Aussaat.



Abb. 171 Verbrennung des Opfers.



Abb. 172 Libation über der vergrabenen Asche.

sen immer reichlich sei.<sup>1155</sup> Unter Androhung von Hungersnot darf keine Krume auf den Boden fallen. Auch die Knochen der Meerschweine werden vollständig auf dem Ritualbündel gesammelt.

Als das Mahl zu Ende geht, ist auch die Asche des Opferfeuers erkaltet. Anastasio kniet nieder und zeichnet ein Kreuz in die Asche und halbiert sie entlang von dessen Längsachse. Die Asche der rechten Hälfte wird an der rechten äußeren Ecke des Hauses vergraben. Der linke Teil wird dagegen auf der entgegengesetzten Seite im Inneren des Hauses vergraben. Alle Teilnehmer segnen die Opfergruben nacheinander mit Trankopfern (Abb. 172).

Zum Abschluss werden das Ritualbündel und das Kästchen mit dem Santiago zurück in ihre Nische geräumt.

1155 Vgl. Anhang: cxxxi.



Abb. 173 Die Verteilung der Saatfrüchte und des Opfermahles.

Inzwischen naht bereits der Morgen. Zögerlich dringt erstes Licht durch kleine Spalten. Die Teilnehmer sind sichtlich erschöpft. Nun fehlt nur noch die rituelle ‚Ernte‘ (*pallay*). Die gesegneten Saatfrüchte (*llallawakuna*), die blutigen Maisbrote und das übrige Essen werden dabei von Anastasio vollständig aufgeteilt. Jedem der teilnehmenden Paare wird ein Bündel bereitet (Abb. 173).

Die Übergabe und die Danksagungen sind äußerst formal. Die Gabe muss mit der rechten Hand gegeben und genommen werden. Anastasios Hände sind rot vom Opferblut. Die Person, welche empfängt, muss sich die Hände zuvor mit weißem Maismehl abreiben. Zusätzlich reibt der Assistent Muschelstaub darüber.

Während sonst auf gerechte Verteilung geachtet wird, erhalten die neuen Feldwächter den Bärenanteil. Alles was zum Schluss noch auf der Decke liegt, wird für sie zu einem großen Bündel gesammelt (Abb. 174). So wird die reiche Ernte vorweggenommen. Indem sie annehmen, tritt das neue Paar offiziell in sein Amt ein.

Damit endet das Ritual. Einige der Teilnehmer legen sich in irgendeine Ecke zum Schlafen oder trinken halb besinnungslos weiter. Die meisten treten schwankend den Heimweg an. Daheim werden sie ihren Teil der Feldfrüchte in den heimischen Speicher legen. So sollen sie ihre Kraft an die Erntevorräte weitergeben. Auch das Maisbrot kommt ganz oben auf die großen Ichugras-Körbe (*táqe*) des Speichers.

### 7.2.5 Interpretation

Das Ritual in Laupay findet explizit im Anschluss an das Ritual am Berg Despensa statt. Es bildet jedoch nicht einfach eine Wiederholung, sondern setzt eigene Schwerpunkte. Etwa wird der Mais, als vorrangiges Subsistenzprodukt, ins Zentrum gerückt. Im Kern geht es jedoch gleichfalls um die Segnung der Saatfrüchte, der *arrariways* und allgemei-



Abb. 174 Feldwächter mit ihrem Anteil.

nes Glück für die bevorstehende Aussaat. Über deren Gelingen wird orakelt und es werden alle relevanten Mächte mobilisiert.

In der Literatur sind nur wenige Rituale dieser Art dokumentiert. Eines wird von Campos Taipe und Orrego Bejarano unter dem Namen *muhu kinchay* erwähnt.<sup>1156</sup> Die Familie setzt sich dabei vor der Aussaat im Kreis um die Feldfrüchte. Taipe interpretiert dies als: „magisch-homöopatischen Akt, der Tiere von der Saat fernhält.“<sup>1157</sup> Ein weiteres Ritual für die Aussaat wurde für die Untersuchungsregion in Wirabamba unter dem Namen *pacha t'inka* beschrieben.<sup>1158</sup> Es fand ebenfalls unmittelbar vor dem Beginn des neuen Agrarzyklus statt. Wie in Laupay wurde dabei ein Opfer ausgerichtet. Es war jedoch nicht mit dem Amt des Feldwächters verbunden und insgesamt weniger komplex

1156 Campos Taipe und Orrego Bejarano 1994, 18.

1157 Campos Taipe und Orrego Bejarano 1994, 18 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxxii).

1158 Valderrama Fernández und Escalante Gutiérrez 1976, 177–191.

gestaltet. Es wurden weder Tieropfer dargebracht, noch Amulette (*yllas*) angesprochen. Auffällig ist, dass gleichfalls Santiago angerufen wurde. Insgesamt wurde der Ritus als Danksagung für die Ernte interpretiert.<sup>1159</sup> Zum Verständnis des Rituals in Laupay müssen jedoch weitere Aspekte angesprochen werden.

### *Die Segnung der Feldfrüchte*

Der Teil der Rituale, die zentrale Opferdecke, ist auf die prächtigsten und kräftigsten Erntefrüchte (*llallawakuna*) gerichtet, welche für die Aussaat aufbewahrt werden. Sie verkörpern das Ernteglück der Familie. Yauri Montero berichtet ähnliches für die Region um den Callejón de Huaylas/Ancash.<sup>1160</sup> Dies ist nachweislich eine sehr alte Konzeption. Bereits Arriaga berichtet von „besonders ergiebigen Maispflanzen, die dank der Fruchtbarkeit der Erde viele große Kolben hervorbrachten oder aus denen zwei vereinte Kolben hervorgingen, und das sind die hauptsächlichen Saramamas, die man als Mütter des Mais verehrt.“<sup>1161</sup> Polo de Ondegardo berichtet die Anfertigung einer solchen *Saramama*:

zu diesem Zwecke nehmen sie von ihrem Feld etwas von dem Mais, der ihnen am größten gewachsen scheint, und legen ihn unter bestimmten Zeremonien und dreimaligem Nachtwachen in einen kleinen Trog, den sie Pirua nennen. Diesen Mais stecken sie [zuvor, A.S.] in die reichsten Decken, die ein jeder besitzt, und nachdem man nun den Trog zugedeckt und geschmückt hat, behält man ihn in großer Verehrung. Glaubt man doch, dass er die Mutter des Maises auf ihrem Feld ist und dass mit ihm der Mais sich erhält und gedeiht.<sup>1162</sup>

Daher bringt man ihr Opfer dar. Zauberer orakeln, ob sie Kraft für das kommende Jahr hat. „Lautet die Antwort, dass sie Kraft habe, um länger zu halten, belässt man sie bis zum kommenden Jahr.“<sup>1163</sup> Ansonsten wird sie verbrannt und eine Neue hergestellt, die ihre Kraft an die nächste Saat weitergibt.

Damit wird deutlich, dass diese ausgewählten Feldfrüchte buchstäblich das Schicksal ihrer Art verkörpern. Sie bilden eine vergängliche Variante der steinernen *yllas*. Deswegen werden sie mit ihnen gemeinsam verehrt. Sie repräsentieren die Lebenskraft der bevorstehenden Saat. Daher werden sie bei den Ritualen der *despensa misa* mit den gebündelten Kräften des Hauses gesegnet. Aller Mitglieder des Familienverbandes versam-

1159 Ähnlich bei Van den Berg 1989, 50, für die Aymara.

1160 Yauri Montero 2009, 90–91. Dort werden die prächtigsten Saatfrüchte *kokomas* genannt. Sie werden gesondert aufbewahrt, verehrt und erhalten sogar Kleidung.

1161 Arriaga 1920 [1621], 28 (Übersetzung A.S.).

1162 Polo de Ondegardo 1916 [1584], 21–22 (Übersetzung A.S.).

1163 Polo de Ondegardo 1916 [1584], 21–22 (Übersetzung A.S.).



meln sich zu ihrer Verehrung und rituellen Behandlung. Auf Opferdecken werden sie mit vegetarischen und tierischen Opfern gestärkt.

In gleicher Weise werden die heiligen Schutzmächte des Hauses für die Segnung der Saat verpflichtet. Die steinernen *yllas* verkörpern den Hof, das Vieh und die wichtigsten Aktivitäten der Familie. Sie stehen für das rituelle Vermögen der Vorfahren. Direkt werden sie mit den Saatfrüchten, den Feldwächtern und anderen Teilnehmern in Kontakt gebracht, um ihren Segen zu entfalten.

Die Funktion des Santiago im Ritual ist nicht einfach zu erschließen. Es ist zunächst auffällig, dass er genau wie in Aqopata, als *ylla* und zentraler Teil des Familienaltars verehrt wird. Seine herausgehobene Stellung wird durch gesonderte Opfer unterstrichen. Zudem verbleibt er an exponierter Stelle auf dem Altar. Die Heiligenfigur wird in einer geschlossenen Schachtel aufbewahrt und darf nicht berührt werden.<sup>1164</sup> Die Ritualisten führen zur Begründung lediglich die Tradition an: „Wir nehmen ihn nie heraus. Liegend bewahren wir ihn. Er darf nicht aufgerichtet werden. Das würde Pech bringen!“<sup>1165</sup> Dies gleicht der Situation in Aqopata, wo der Santiago ebenfalls nur im Innern des Hauses und verdeckt aufbewahrt wird. Erinnert werden muss auch der Linke Santiago in Patawasi, der ebenfalls vormals nicht aus der Kirche geholt wurde. Wahrscheinlich wird mit dieser Behandlung der illegitime Charakter des Heiligen und seine Verbindung mit magischen Praktiken thematisiert. Möglicherweise ist auch die Assoziation mit Blitzschlag und Hagel wirksam. So weiß man in Laupay, dass der Linke Santiago häufig Gewitter bringt, die die Felder verwüsten, deren Regen den Boden aber nur oberflächlich befeuchtet. Damit ließe sich erklären, dass man versucht, ihn mit Opfern zu besänftigen, da doch die Aussaat bevorsteht und man in besonderer Weise auf den Schutz der zarten Keimlinge bedacht ist.

Die Verehrung des Heiligen in Laupay könnte zudem mit seiner beschriebenen Rolle als Wächter des Klimas und der *yllas* zu tun haben. Schließlich werden, wie in Ccochac, vor seinem Altar die Ritualbündel und Feldfrüchte abgelegt. Mit ihm werden die Amulette aufbewahrt.

Möglicherweise hat sich auch ein altes Patronat des Heiligen erhalten. So unterstreicht der indigene Chronist Guaman Poma, dass die Maissaat traditionell im Monat des Santiago, das heißt im Juli begann.<sup>1166</sup> Die Verknüpfung des Heiligen mit dem Mais könnte sich demnach über die zeitliche Lage seiner Feier ergeben. Dies würde allerdings nicht erklären, warum er auch für die Segnung von Kartoffeln und anderen Feldfrüchten angesprochen wird.

1164 Laut Flores Ochoa 1976, 117 werden *yllas* nicht gern angesehen. Sind sie Blicken ausgesetzt, beginnen sie zu schwitzen.

1165 Informant Anastasio Condori Huilca, Laupay 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxxiii).

1166 Guaman Poma de Ayala 1980 [1615], 225.

Die Fallbeispiele Aqopata und Ccocha haben gezeigt, dass der wütende Heilige als eindrucksvolle Verkörperung von Vitalität verstanden wird, und dass man versucht, seine Kräfte auf das Vieh und die Knaben zu übertragen. Diese Intention könnte ebenfalls seine Verehrung im Rahmen der Rituale für die Aussaat verständlich machen. Wie veranschaulicht, liegt deren vordringliches Anliegen darin, die Lebenskraft, den *ánimu* des Saatgutes zu kräftigen. Hierbei wird der Brauch in Patawasi erinnert, die besten Feldfrüchte der Ernte an der Prozessionsroute der Santiagos aufzuhäufen. So scheint auch in diesem Aspekt das offizielle und kommunale Ritual von den familiären Praktiken bestimmt.

### *Die rituelle Reinigung*

Auffällig ist die umfangreiche einleitende Passage. Die erste Opferdecke auf dem Berg, wie überhaupt der ganze erste Teil des Rituals, verfolgt eine umfassende Reinigung. Alles Unglück, alles Schlechte und Schädliche wird durch Abreibung aus den Teilnehmern, dem Gehöft und den Tieren gezogen. Es wird mit dem Farn und den Resten des Mahlsteines gebunden und vom Hof weggetragen. Auf dem Altar auf dem Berg wird das Unglück zudem durch linksherum gewickelte Fäden und dunkle Steine repräsentiert und abgelegt. Es heißt, sie würden alles Schlechte aufnehmen.

Die Verwendung der Steine erinnert an die Praxis der Heiler in der Region. Diese benutzen schwarze Steine (*hiwaya*), um Krankheiten und Tumore aus dem Körper zu ziehen. Bei den Aymara sind schwarze und weiße Steine Ausdruck von Schuld und Kredit.<sup>1167</sup> Casewitz berichtet aus Ost-Peru von der Verwendung schwarzer Steine für Hexerei.<sup>1168</sup> Weiße Steine seien dagegen das Abzeichen der Heiler. Schwarz und Weiß zusammen bezeichne man als *allqa*. Cereceda zufolge veranschaulicht *allqa*: „das fruchtbare Prinzip, Glück und das dynamische Zusammentreffen gegensätzlicher Kräfte.“<sup>1169</sup> Interessant sind auch die roten Steine des Rituals. Es handelt sich um Stücke gebrannter Dachsteine, welche nur in Städten zu finden sind und auf den Reichtum der steingedeckten Häuser der Mistis verweisen.

Auffällig ist, dass die verwendeten Steine allesamt mit dem Wasser assoziiert sind. Die Flusssteine (*mayu rumi*) sind von der Strömung vollkommen sauber und poliert. Die Dachsteine sind ebenfalls vom Regen ausgewaschen und geglättet. So versinnbildlichen sie Reinheit. Offensichtlich schließt man an die gängige rituelle Praxis an, Krankheiten, Tod und Unglück fließendem Wasser mitzugeben.

Solche rituellen Reinigungen, allerdings weit weniger komplex, wurden ethnographisch bei den Aymara Boliviens dokumentiert.<sup>1170</sup> Sie werden als Große Reinigung

1167 Platt 1988, 395.

1168 Renard-Casewitz 1991, 127.

1169 Cereceda 1990, 82 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxxiv).

1170 Van Kessel und A. Llanque Chana 1995, 11–17.

(*kuti letanía*) bezeichnet und zum Jahreswechsel ausgerichtet. Die Teilnehmer und das Vieh werden mit Wasser, Kräutern und Gebeten gereinigt, um Krankheit und Unglück zu vertreiben.

Ältere Varianten sind unter dem Namen *Cithua* oder *Sitwa* bereits in den kolonialen Chroniken bezeugt. Cobo und insbesondere Fray Molina haben sie als zentralen Teil des inkaischen Staatskultes in der Reichshauptstadt Cuzco beschrieben.<sup>1171</sup> Das Fest war vor allem dem andinen Schöpfergott (*viracocha*) und dem Blitz (*chuquilla*) gewidmet.<sup>1172</sup> Es fand im August oder September statt und war flexibel an Neumond sowie die ersten Regenfälle gebunden.<sup>1173</sup> Die Einwohner und das Vieh der Umgebung versammelten sich im Stadtzentrum. Dann wurden Krankheiten und böse Kräfte von Krieger\*innen mit brennenden Fackeln mit dem Ruf „Krankheiten, Disaster und Ungeschick, verlasst dieses Land“ aus der Stadt und in die Flüsse getrieben.<sup>1174</sup> Dann „reinigten sich auch die Einwohner der Stadt. Gemäß ihrer Linie gingen sie zu den Bächen und Flüssen, um zu baden. Damit, so glaubten sie, würden sie sich von Krankheiten befreien.“<sup>1175</sup>

Derart gesäubert, versammelte man sich im Stadtzentrum. Dort verzehrte man mit Opferblut getränkten Maisbrei (*yaguar sankhu*). Alle mussten davon essen. Selbst den Kranken, welche nicht selber kommen konnten, wird eine Probe geschickt. Es soll alle Übel und Krankheiten vertreiben und besondere Loyalität sichern. Sogar Götterfiguren und Mumien werden mit dem Maisbrei eingerieben. Man wirft ihn in die Quellen und streicht ihn auf die Schwellen der Häuser sowie der Orte, wo Nahrung und Kleidung aufbewahrt werden.<sup>1176</sup>

Die Reinigungsfeier wurde nicht nur in Cuzco begangen. Laut Molina wurde sie in allen Hauptorten der Provinzen des Reiches wiederholt.<sup>1177</sup> Offensichtlich setzten sich diese Praktiken noch bis in den familiären Kontext hinein fort. So berichtet Guaman Poma, dass die Bewohner des Reichsviertels *Conde Suyu*, zu dem auch die Untersuchungsregion gehörte, ihren Götterfiguren auf Anweisung der Inkas blutigen Maisbrei (*yaguar sankhu*) opferten. „Und daher, durch die Gewohnheit und das Gesetz welches diese Indios hatten, essen sie es bis heute mit rohem Blut.“<sup>1178</sup>

Vermutlich stehen die Reinigungsrituale und insbesondere die Verwendung des Maisbreis in Laupay in dieser Tradition. Statt der in Cuzco gebräuchlichen Bezeichnung *sankhu* wird der Maisbrei in Cotabambas zumeist als *qheme* bezeichnet. Er wird

1171 Cobo 1964 [1653], 217–18; Molina 1989 [1574], 28–33. Einen Überblick bietet Lastres 1956, 233–256.

1172 Molina 1989 [1574], 73.

1173 Rowe 1946, 310.

1174 Cobo 1964 [1653], 218 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxxv).

1175 Cobo 1964 [1653], 218 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxxvi).

1176 Cobo 1964 [1653], 218.

1177 Molina 1989 [1574], 96.

1178 Guaman Poma de Ayala 1980 [1615], 275 (Übersetzung A.S.).

nach Aussage der Ritualisten ausschließlich im Kontext der genannten Opfer zubereitet.<sup>1179</sup> Im Ritual wird er auf dem Altar als Opferspeise angeboten, mit den *yllas* und den Feldfrüchten in Kontakt gebracht. Schließlich wird er, wie im inkaischen Ritual, mit Opferblut getränkt und von den Teilnehmern verzehrt. Dies besiegelt den Pakt zwischen Menschen, *yllas* und Göttern. Jeder muss daher essen und bekommt eine Portion mitgeschickt. So kann der Maisbrei auch bei den Erntefrüchten im Speicher abgelegt werden, um seine reinigende Kraft und seinen Segen dort dauerhaft zu verbreiten.

### *Die räumliche Symbolik des Rituals*

Die räumliche Struktur der einleitenden Passage des Rituals in Laupay gleicht ebenfalls erstaunlich dem Geschehen während des inkaischen *Sitwa*. Die Auswärtsbewegung veranschaulicht die reinigende Symbolik. Nachdem das Schlechte aus den Teilnehmern und dem Haus gezogen wurde, wird es aus dem Haus und dem Ort getragen. Allerdings wird es nicht in alle vier Himmelsrichtungen, sondern nur nach Sonnenuntergang verbracht. Dies ist die Richtung, in welche nach dem lokalen Glauben die Seelen der Toten wandern und ein Jahr nach der Beerdigung rituell ausgetrieben werden.<sup>1180</sup> Westen steht für Tod, Dunkelheit und Vergangenheit. In diesem Zusammenhang ist er häufig verbunden mit Unglück.

Darin gleicht der Westen der linken Seite. Kein Opfer darf mit der linken Hand berührt werden. Die Linke steht für Schwäche, Falschheit und Pech.<sup>1181</sup> Entsprechend repräsentiert der links gedrehte Zwirn das Unheil des Hauses und wird zerrissen und verbrannt. Andererseits verwirrt das ‚Falschherum‘ die bösen Mächte. Gut gearbeitete Kleidungsstücke werden mit einem linksherum gedrehten Faden abgeschlossen. Dies verhindert zunächst das Aufrollen des Stoffes. Zudem soll es nach verbreitetem Glauben das Eindringen von dunkler Magie verhindern. Aus demselben Grund werden gern Hunde oder Hühner mit eingedrehten Haaren oder Federn gehalten. In ähnlicher Weise verfolgt vermutlich auch die verstellte Stimme bei der Rückkehr das Ziel, böse Mächte zu verwirren und abzuschütteln. Bei der Rückkehr vom Berg darf man nicht zurückschauen.<sup>1182</sup> Mit dem Blick nach vorn lässt man das Alte hinter sich und wendet sich frisch gereinigt der Heimat zu. Nach der Austreibung soll nun das Glück eingeholt werden. Auf der nach Osten gerichteten Decke versucht man, das Glück für die Zukunft, für das folgende Ritual, den neuen Feldwächter und den bevorstehenden Anbauzyklus zu sichern. Die hellen Steine und der weiße, nach rechts gedrehte Faden ziehen gute Kräfte an sich. Sie werden auf das Gehöft gerichtet. Dieses bildet das sozioökonomische und

1179 Diese Verwendung des *sanbku* ist bisher kaum erfasst. Lediglich Farfán Lobotón 2002, 133, gibt an, dass es in Huaros/Canta als Speise der Götter gilt und nur in Zeremonien Verwendung findet.

1180 Das genaue Ziel ist der Berg *Qoropuna*, ein abgestumpfter Vulkankegel im Department Arequipa.

1181 Kein Pferd sollte daher von links bestiegen werden.

1182 Pferde sollten beim Aufsitzen nie nach Westen blicken.

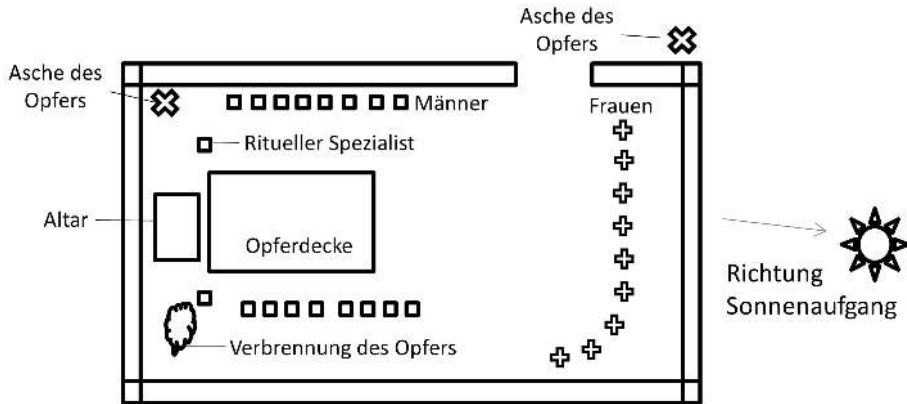


Abb. 175 Anordnung im Haus.

rituelle Zentrum der Großfamilie. Hier werden das Ritualbündel und die Familienheiligtümer aufbewahrt. Hier finden die gemeinsamen Rituale statt.

Auch im Haus wird die räumliche Symbolik genutzt. Interessanterweise kehrt sich die Ausrichtung der Teilnehmer zunächst wieder um. Der Opfertisch wird nach Westen ausgerichtet. Dies erklärt sich durch Zuwendung zu den *yllas* der Familie. Sie befinden sich, wie üblich, im hintersten und dunkelsten Winkel des Hauses. Es ist der innerste Bereich, in den kein Fremder kommt. Gleichzeitig sind die *yllas* und ihre Opferdecke damit genau entgegengesetzt zur östlichen Ausrichtung der Altäre für den christlichen Gott und seine Heiligen platziert.

Die räumliche Anordnung der Teilnehmer steht ebenso im Zusammenhang mit ihrer Bedeutung (vgl. Abb. 175). Ganz vorn am Altar sitzen auf Bänken das Familienoberhaupt und die Feldwächter. Der alte und der neue Feldwächter sitzen sich gegenüber. Der Alte gibt das Opfer von links nach rechts zum Neuen herüber und veranschaulicht so den ‚rechtmäßigen‘ Übergang. Am weitesten entfernt vom Altar und quer zu ihm sitzen ebenerdig die Frauen.

Zum Abschluss des Rituals, beim Vergraben der Asche, werden die zentralen räumlichen Bezüge, wie Westen und Osten beziehungsweise Innen und Außen, Rechts und Links, Vorn und Hinten noch einmal aufgenommen. Die Asche des Opfers wird zu einem Teil rechts neben dem Eingang, das heißt an der östlichen, äußeren Ecke des Hauses vergraben. Auf der westlichen, inneren und damit geschlossenen Ecke des Hauses deponiert man den anderen Teil. So werden alle Bereiche des Hauses und des Kosmos einbezogen.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass räumliche Relationen eine wesentliche Grundlage für die Gestaltung und Logik des Rituals bilden. Die Ausrichtungen

wechseln zwischen Innen und Außen und ‚orientieren‘ sich an der Sonne. Sie ergeben sich weiterhin durch das Vorn und Hinten des Körpers. Ebenso wird die unvollständige Symmetrie von rechter und linker Seite berücksichtigt. Auf diese Weise wird im Ritual die Struktur des Leibes mit kosmischen Bezügen, aber auch sozialen Ordnungen und grundlegenden Werten zusammengebracht.

### 7.3 Die Wiederholungen der vorgestellten Feiern und Rituale

Nachdem nun eine ganze Abfolge von Santiagofeiern und assoziierten Ritualen in unterschiedlichen sozialen Kontexten vorgestellt wurde, kann die einführende Annahme bestätigt werden, wonach Wiederholungen zentrale Kennzeichen rituellen Handelns darstellen. Alle vorgestellten Praktiken werden in einer „diachronic repetition“<sup>1183</sup> jährlich und seit langer Zeit wiederholt. Viele sind, soweit sich verfolgen ließ, kolonialen oder sogar vorspanischen Ursprungs. Doch selbst im Rahmen einer Festsaison zeigen sich Wiederholungen. Die Santiagofeiern im Distrikt Haquira werden in Patawasi eingeleitet, um dann in umgebenden Orten und Gehöften ihre Wiederholung zu finden. Bei den familiären Ritualen zeigen sich Wiederholungen ebenfalls als bestimmendes Merkmal. Einerseits sind sie vielfach im Anschluss an die kommunalen Feiern konzipiert. Wiederholungen zeigen sich aber auch bei der Binnenanalyse. Die Teilnehmer ahmen die Ritualisten in „synchronic repetition“ nach.<sup>1184</sup> Gesten und Sequenzen werden zum Teil bis zur Erschöpfung wiederholt. Oft ist es obligatorisch, dass niemand ausgelassen wird. Zudem finden sich zahllose inhaltliche Wiederholungen. Zentrale Anliegen werden immer redundant vorgebracht. Insofern kommen Wiederholungen auf allen Ebenen des Rituals in systematischer Weise vor. Doch wie lassen sich nun diese Wiederholungen beurteilen?

#### 7.3.1 Wiederholung als Integration und Unterordnung

Im theoretischen Teil war sichtbar geworden, dass die prominentesten Erklärungen von rituellen Wiederholungen in der Tradition Durkheims stehen.<sup>1185</sup> Dieser hatte die integrative Kraft von Ritualen betont. Ihre Wiederholungen ermöglichen eine mechanische Solidarisierung, die zur Erhaltung von Gesellschaft nötig ist.

Tatsächlich erreichen die Wiederholungen der Feiern auf unterschiedlichen sozialen Ebenen eine Synchronisierung. Mestizische und indigene, kommunale und familiäre, offizielle und andine Praktiken werden miteinander vermittelt. Vielfach zielen die be-

1183 Thomas 2006, 334.

1184 Thomas 2006, 334.

1185 Durkheim 1994 [1912], vgl. insbesondere 559–571.

schriebenen Rituale durch ihre Rhythmik auf Einklang und Gesamtbewegung. Sowohl im Patronatsfest, wie im familiären Ritual drückt sich in der Teilnahme häufig Mitgliedschaft aus. Das gemeinsame Feiern spielt eine wichtige Rolle bei der Entstehung von regionalen und lokalen Identitäten, von Freundschaften oder Partnerschaften. Insofern bringen die Feiern tatsächlich grundlegende gesellschaftliche Institutionen hervor.

Wie von Bloch und Assmann vermutet, zielen viele rituelle Wiederholungen ohne Zweifel darauf, die vorgegebene Ordnung möglichst abwandlungsfrei zu reproduzieren.<sup>1186</sup> In den vorgestellten familiären Ritualen kann der Familienvorstand seine Autorität festigen. Er kontrolliert das Ritualgerät und leitet die Rituale an, wird also von den anderen Teilnehmern wiederholt. Reihenfolgen und Positionen spiegeln die sozialen Hierarchien. Frauen und Kinder werden untergeordnet, während der Vater seine Macht rituell bestätigt. Ganz im Sinne von Bloch bilden die Wiederholungen des Rituals also ein Instrument zur Durchsetzung traditioneller Autorität.

Ähnliches zeigt sich auf kommunaler Ebene. Die Feiern werden in Patawasi, das heißt am Hauptort des Distrikts, eröffnet und dann in untergeordneten Orten, wie Ccocha, fortgesetzt. Innerhalb der Gemeinden zeigt sich eine ähnliche Logik. Untergeordnete Ortsteile, wie Ccochac Despensa, feiern im Anschluss an den Ortskern und nehmen dessen Symbolik auf. Offensichtlich sind die Feste tatsächlich ein Mittel der Zuordnung und der Subordination. Ihr Ablauf erscheint als bloße Reflexion der administrativen Gliederung. Die Wiederholungen der Feier könnten demnach als performative Umsetzung von Machthierarchien, als rituelle Unterordnung gedeutet werden.

Die Beschreibung der Rituale hat jedoch hervorgehoben, dass die Wiederholungen der Santiago feiern ebenso unter dem Gesichtspunkt der Betonung von partikulären Interessen und Ansprüchen betrachtet werden muss. Dabei zeigte sich, dass insbesondere das Bild der mechanischen Wiederholung nicht angemessen ist. Die beschriebenen Wiederholungen der Feier passen offensichtlich nicht in das einfache Schema von Original und Kopie. Wiederaufgenommene Praktiken und Symbole werden in vielfacher Weise umgedeutet und umgeordnet. Das Unterkapitel 5.3.1. hatte gezeigt, dass Elemente der katholischen Liturgie und des offiziellen Kultes von den indigenen Gläubigen derart tiefgreifend umgeformt werden, dass sie auf den ersten Blick gar nicht mehr erkennbar sind. Dieser Wandel lässt sich mit einem starren Ritualkonzept nicht erklären.

### 7.3.2 Rituelle Wiederholung als Variation und Inszenierung

Zum Verständnis der beobachteten rituellen Wiederholungen ist Tambiahs Konzeption der variierten Wiederholung oder kontrollierter Modulation angemessener.<sup>1187</sup> Er

1186 Assmann 1992, 17, 20, 89; Bloch 1989, 43–45. Bloch 1989, 44, sieht daher in Ritualen eine extreme Form von traditioneller Autorität.

1187 Tambiah 2006, 240.

macht darauf aufmerksam, dass nur auf einer der Ebenen des mehrstimmigen Rituals Wiederholung feststellbar sein muss, während auf den anderen ‚Kanälen‘ Neues eingeführt werden kann.

Trotz der allgegenwärtigen Wiederholungen eignet den vorgestellten Ritualen unbestreitbar solch eine kreative Dimension. Keine Opferdecke gleicht der anderen. Jeder Ritualist hat seinen eigenen Stil. Trotz ähnlicher Gestaltung lässt sich der individuelle Charakter erkennen. Für die Opferdecken spielt die Variation von Zutaten eine wichtige Rolle. Mit großem Aufwand wird etwa versucht, besonderen Wein oder Blumen von einem weit entfernten Berg zu besorgen. Dieses sogenannte *cariño* (das heißt Liebe beziehungsweise Zuwendung) gibt den Ritualen eine individuelle Note und betont das besondere Bemühen. Es steigert nach Angaben der Ritualisten die Wirksamkeit der Rituale. Die Adressaten nehmen es wohlwollender entgegen. Zudem seien die Opfer schwieriger durch neidische Nachbarn und Viehdiebe überbietbar, wenn diese keine gleichwertigen Zutaten beschaffen können.

Ebenso drückt sich bei der Gestaltung der Rituale ein ästhetischer Anspruch aus. Liebevoll und originell werden die Zutaten der Opfer arrangiert und aufeinander abgestimmt. Helle Töne werden mit dunklen Farben, süßes Maisbier mit starkem ‚gekontert‘. Die Opferdecken werden von den Ritualisten selbst mit kunstvollen Webarbeiten verglichen. Tatsächlich erinnern sie auch durch ihre Regelmäßigkeit und Harmonie der Struktur an die Webkunst<sup>1188</sup>. Ganz ähnlich wird dabei mit seriellen Motiven gearbeitet und doch entstehen einzigartige Produkte. Obwohl in diesem Zusammenhang Wiederholung ganz klar mit den Möglichkeiten vereinfachter Reproduktion verbunden ist, wird sie doch nicht darauf reduziert. Vielmehr wird die gestalterische Funktion und ihre Wirkung auf die Wahrnehmung in den Mittelpunkt gestellt.

Insgesamt erscheint das andine Ritual zwar weit stärker ritualisiert, das heißt von Wiederholungen geprägt, als der von religiösen Spezialisten aufgeführte Gottesdienst. Über Stunden erstrecken sich die unzähligen Wiederholungen. Dies wird von den Teilnehmern jedoch kaum als langweilig empfunden. Sicherlich liegt das zum einen an der Möglichkeit, selbst handelnd mitzuwirken und auf die Ausrichtung der Rituale Einfluss zu nehmen. Daneben scheint jedoch eine große Rolle zu spielen, dass Wiederholungen mit verschiedenen Mitteln, wie Trinkpausen, Spielen und Rätseln, gebrochen werden. Ähnlich wirkt auch die Schaffung außeralltäglicher Erlebnisse. Sie ergeben sich einerseits durch den selbstbestimmten Umgang mit als gefährlich erachteten Objekten und Mächten. Eine ähnliche Rolle spielen blutige Opfer, archaische Schlachtungen oder Zubereitungsarten.

1188 „Durch die stetige Wiederkehr des Gleichen wird der umgestaltete Raum einer Ordnung des Maßes unterworfen“ Zitko 1998, 159.



Eine andere Möglichkeit zur Sicherung der Aufmerksamkeit bilden Omen und Orakel.<sup>1189</sup> Sie verlangen reaktives Agieren, um negativen Ankündigungen zu begegnen. Das Ritual erlaubt die wiederholte Ausführung, bis der erwünschte Ausgang eintritt. Damit verschafft es die Möglichkeit, das Gelingen zu kontrollieren und auf zukünftige Gefahren einzuwirken. So können Wiederholungen sogar zur Formulierung eines Anspruchs auf subjektive Wirkmacht dienen. Sie vermitteln *Agency* im Sinne einer „transformativen Handlungsmacht“.<sup>1190</sup>

Wiederholungen werden in vielfacher Weise als rituelle Technik eingesetzt. Beispielsweise wird ein Objekt beziehungsweise eine Handlung mittels Repetition von ihrem üblichen Gebrauch gelöst. Durch vielfaches Küssen und Anhauchen werden etwa die Maiskörner der alltäglichen Sphäre entzogen. Die Zutaten auf der Opferdecke verlieren in der Aneinanderreihung ihre Identität und werden zum Muster, zum Ornament. Auch bei der Sakralisierung von Sprache scheinen Wiederholungen eine wichtige Rolle zu spielen. Immer wieder werden Gebete wiederholt, die Namen der Adressaten, der Heiligen, der Berge und Seen rezitiert. Kawin erklärt dazu: „Say one word to yourself thirty times – ‘meaning,’ for example, or your name. It loses its definition, becomes abstract and absurd. It also becomes a religious tool: once it has lost its literal associations, it addresses the silence.“<sup>1191</sup>

Eliade hatte darauf hingewiesen, dass rituelle Wiederholungen eine Vernichtung von Zeit erreichen.<sup>1192</sup> Tambiah vermutet ebenfalls, dass Wiederholungen über den Rhythmus die Zeitwahrnehmung manipulieren.<sup>1193</sup> Offensichtlich verwirren sie das Gedächtnis und schaffen Permanenz. Man denke hier an die mit der schamanischen Trommel verbundenen Extasetechniken. In ganz ähnlicher Weise bringen sich die Teilnehmer der andinen Opferdecken über die mantraartigen Segnungsformeln, das Vor- und Zurückpendeln beim deponieren der zahllosen Zutaten, die mit den immer gleichen Gesten gesegnet werden, in einen meditativen Zustand. Die scheinbar unendliche Reihe der Wiederholungen erschafft eine Unschärfe, welche bis zum Verschwimmen der Wahrnehmung und mitunter bis zum kontrastlosen Zustand der Trance gesteigert wird. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, dass so das Herz und nicht der Kopf entscheiden könne (vgl. Kap. 7.1.4).

Die endlosen Wiederholungen scheinen in manchen der beschriebenen Fällen jedoch auch zum Suspensionssignal zu werden. Hier spielt Verlangsamung eine Rolle. Kontinuierlich verringert sich das Tempo der Ritualisten, je mehr sie sich dem abschließenden Opfer nähern. Stundenlang wird es vorbereitet, um dann in wenigen Minuten

1189 Sharon 1978, 113, betont, dass im andinen Ritual jede vorstellbare Handlung von Orakeln begleitet werde.

1190 Michaels 2008, 11. Reflexivität im indigenen Ritual Mexikos analysiert Valdovinos 2009b, Valdovinos 2009a.

1191 Kawin 1972, 30.

1192 Eliade 2007, 56–57.

1193 Tambiah 2006, 246.

vorüber zu sein. Ecco bezeichnet solche Verzögerungen in der Literatur als „*delectatio morosa*“.<sup>1194</sup> Die Retardierung hänge nicht nur von der Geschwindigkeit der Ausführung ab, sondern auch von der Anzahl der Wiederholungen. „Wenn etwas Großes und Aufregendes geschehen soll, muss die Kunst des Hinhaltens kultiviert werden.“<sup>1195</sup> Dies scheint auch auf das Ritual zuzutreffen. Äußerst wirkungsvoll wird hier durch den Rhythmus der Wiederholungen Spannungsanstieg erzeugt.<sup>1196</sup>

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die Wiederholungen des Rituals nicht notwendig auf mechanisches Nachahmen hinauslaufen. Vielfach werden sie gebrochen, in vielfältiger Weise abgewandelt und zielgerichtet eingesetzt.

### 7.3.3 Wiederholung als Rekurs und Aneignung

Von vielleicht grundlegendster Bedeutung für das Verständnis der Repetitivität der beobachteten Rituale scheint Tambiahs Konzeption der rekursiven Wiederholung. Tambiah war der Frage nachgegangen, wie „die Sprache des Rituals“ Redundanzen benutzt.<sup>1197</sup> Dabei waren ihm Wiederholungen aufgefallen, „die nicht bloß mechanisch erscheinen, sondern auf rekursive Art vorkommen, um neue Sequenzen zu beginnen oder um Handlungen in verschiedenen ‚syntaktischen‘ Reihen innerhalb des gleichen Rituals zu kombinieren.“<sup>1198</sup> Tambiah geht nicht näher auf diese Funktion ein. Sie scheint jedoch dadurch ermöglicht zu sein, dass sich die wiederholten Elemente gewissermaßen selbst aufrufen. So werden sie in der Wahrnehmung zusammengedrückt und bilden eine gemeinsame Struktur. Auf ähnliche Weise stellt Assmann fest: „Das Grundprinzip jeder konnektiven Struktur ist die Wiederholung. Dadurch wird gewährleistet, dass sich die Handlungslinien nicht im Unendlichen verlaufen, sondern zu wieder erkennbaren Mustern ordnen und als Elemente einer gemeinsamen ‚Kultur‘ identifizierbar sind.“<sup>1199</sup> Während Rekursivität bei Tambiah nicht allen Ritualen eignet, stellt Assmann fest: „Alle Riten haben diesen Doppelaspekt der Wiederholung und der Vergegenwärtigung.“<sup>1200</sup> Wie Tambiah gibt auch Assmann kein konkretes Beispiel für rekursives Wiederholungshandeln in Ritualen.<sup>1201</sup> Tambiah sieht rekursive Wiederholungen allerdings in ihrer

1194 Ecco 1996, 88.

1195 Ecco 1996, 77.

1196 So verringert sich auch die Geschwindigkeit des Pilgers, je näher er dem Kulminationspunkt seiner Reise kommt, durch die zunehmende Zahl der Andachtsstationen vor dem Schrein (V. Turner und E. Turner 1978, 10).

1197 Tambiah 2006, 242.

1198 Tambiah 2006, 244.

1199 Assmann 1992, 17.

1200 Assmann 1992, 90.

1201 Tambiah 2006, 242, setzt sich jedoch mit Parallelismen in der rituellen Sprache auseinander. Tatsächlich ist die häufige Verwendung von Parallelismen, in mündlichen Traditionen, etwa in Volksliedern, Sprichwörtern, Gedichten oder Märchen auffallend. Durch sie entstehen Reim und Refrain, sowie Melodie und Rhythmus (vgl. Mau 2002, 73). Durch die Wiederholung von Ideen und Motiven können zudem anregende inhaltliche Parallelismen entstehen. Dies zeigt Lévi-Strauss 1973, 36–40, anhand des verkleinerten Modells (*modèle réduite*) als erzählerischem Verfahren im Mythos.

Anwendung auf ein Ritual begrenzt. Demgegenüber erkennen andere Autoren eine größere Reichweite. Beispielsweise stellt Gladigow fest: „Elemente oder Gruppen von Riten innerhalb von Ritualen nehmen auf die entsprechenden Sequenzen in anderen Ritualen Bezug.“<sup>1202</sup> Dafür prägt er den Begriff der Interritualität. Den gleichen Sachverhalt beschreibt Thomas mit „processual interritality“ und zeigt, dass „rituals refer to other rituals and reflect this connectivity in their own actual communication.“<sup>1203</sup> Als Möglichkeiten solcher Anknüpfungen nennt er: „successions, preconditions, spiral-like repetitions, alternatives“.<sup>1204</sup> Michaelis spricht von rituellen Zitaten, Transfers, Umstellungen sowie Abbrüchen.<sup>1205</sup> Staal berichtet von Inversionen, Einschüben und Spiegelungen.<sup>1206</sup>

Rekursive Bezüge dieser Art finden sich auch in den beschriebenen Ritualen. Etwa spiegelt sich die duale Gestaltung der Santiagos im Charakter der Zutaten. Den weißen Nelken für den Rechten Santiago werden rote Nelken für den Linken gegenübergestellt. Weißer Mais wird durch Grauen substituiert. Solche variierten Wiederholungen erlauben die Darstellung von Gemeinsamkeiten und gleichzeitig die Betonung von Unterschieden und Differenzierungen.<sup>1207</sup> Dies zeigt sich auch bei interritualen Bezügen. Im nächtlichen Opfer in Aqopata bezieht man sich auf das am Tag ausgerichtete Opfer. Es wird jedoch verkürzt und ist teilweise als Umkehrung gestaltet. Ähnliches lässt sich bei den Elementen und Sequenzen der katholischen Messe und Eucharistie feststellen, welche in den Opferritualen der familiären Feiern aufgenommen werden. In Aqopata verspeist man statt der Weizenoblate nun Maisteigkugeln. An der Despensa wird statt des Weines Blut getrunken. Dem Weihwasser der Kirche wird das Wasser des Bergsees gegenüber gestellt.

Auffällig ist, dass sich grundlegende Muster sogar in unterschiedlichen Medien wiederholen können. Beispielsweise sind Sprache und Handlungen häufig im Sinne eines „patterned rhythm“ aufeinander abgestimmt.<sup>1208</sup> Ähnliches zeigt sich bei Anordnungen und Zahlen. Bei den Viehritualen in Aqopata werden immer drei Pferde zusammen gebunden. Zur Einleitung des Opfers wird dreifach die Viehlocke geläutet. Auf der Decke werden jeweils drei Körner Mais deponiert.

Durch diese variierten Wiederholungen entsteht, was Tambiah als „gesteigerte Kommunikation“ beschrieben hat.<sup>1209</sup> Ein und dieselbe Botschaft wird auf verschiedenen Kanälen vermittelt. Verschiedene Elemente werden gemeinsam wahrgenommen und

1202 Gladigow 2004, 61.

1203 Thomas 2006, 340.

1204 Thomas 2006, 341.

1205 Michaelis 2008, 3.

1206 Staal 1996, 91.

1207 Deleuze 1992a, 189, wies darauf hin, dass erst durch Wiederholungen Effekte, wie Identität, Analogie, Ähnlichkeit und Gegensatz zur Darstellung gebracht werden können.

1208 Vgl. Fox 1988, 12; Lewi 1988, 252.

1209 Tambiah 2006, 246.

verknüpft. Bourdieu spricht diesbezüglich von wechselseitiger Verstärkung.<sup>1210</sup> Diese spendet

jenes Vergnügen, wie es auch dem Kunstliebhaber durch die Symmetrie und Entsprechung, das heißt die in sich stimmige Verteilung der Redundanzen, gewährt wird. Der durch die Redundanzen verursachte Überdeterminierungseffekt ist umso spürbarer, je stärker sich die verschiedenen Merkmale [...] als ineinander verschränkt zeigen.<sup>1211</sup>

Über diesen kommunikativen und ästhetischen Effekt hinaus scheint es jedoch bei den rekursiven Wiederholungen der vorgestellten Rituale, immer auch um eine Verstärkung und Anreicherung der anvisierten Kräfte und Wirkungen zu gehen. Zentrale Anliegen werden daher redundant und auf verschiedene Weisen zum Ausdruck gebracht, um das Gelingen des Rituals zu sichern. Etwa wird Lebenskraft durch Koka, Alkohol, Fett, Blut, Herz und Lunge, wie auch die größten Feldfrüchte, die wildesten Pferde und Hähne, Kraftspiele, oder den Santiago vergegenwärtigt.

Diese Bezüge reichen vielfach weit über die Grenzen einzelner Rituale hinaus. In vielen Fällen lässt sich dabei, wie gezeigt, der Versuch erkennen, die Kraft vorangegangener oder fremder Rituale und Symbole zu erschließen. Solche Wiederholung scheint auf dem Prinzip rituellen Handelns zu beruhen, welches Frazer als mimetische oder imitative Magie beschrieben hat.<sup>1212</sup> Anders als bei der Übertragungs- oder Berührungsmagie ergibt sich die Verknüpfung nicht durch räumliche Nähe und Kontakt.<sup>1213</sup> Vielmehr basiert sie auf Ähnlichkeit und Wiederholung. Über Nachahmung wird die Verbindung hergestellt, die rituell ausgenutzt werden soll.<sup>1214</sup>

Von dieser Logik her betrachtet, erscheint die Wiederholung der Feiern der Hauptorte und ihrer Symbole in einem anderen Licht. Sie ist nicht als symbolischer Ausdruck der Unterwerfung oder performative Umsetzung von akzeptierten Machthierarchien zu verstehen. Wie sichtbar wurde, ergeben sich die Wiederholungen weniger aus der Akzeptanz auferlegter Regeln, sondern sind Teil einer aktiven Strategie. Mittels Übertragung und Rekursion wird versucht, die Kraft der zentralen Symbole im kommunalen und familiären Bereich zugänglich zu machen. Ihr Segen wird in mehreren Etappen angereichert und dabei auf den eigenen Bereich hin kanalisiert, um eigene Anliegen zu verfolgen. Die kommunalen Rituale treten damit in den Dienst lokaler Praktiken und

1210 Bourdieu 2010, 283.

1211 Bourdieu 2010, 283.

1212 Frazer 1991 [1890], 17–18.

1213 Beide Formen magischen Handelns seien zwar in der Regel miteinander verbunden, jedoch wäre die nachahmende Magie grundlegender. Nach Frazer

1991 [1890], 71, kann sich die Berührungsmagie auch aus zeitlicher Nähe ergeben. Zugleich müsse der Kontakt nur in der Vergangenheit bestanden haben und wirke dann weiter.

1214 Frazer 1991 [1890], 17.

Anliegen. Der Begriff der Aneignung ist aus dieser Perspektive besser geeignet, als der der Unterordnung, um den dokumentierten Ablauf der Rituale zu beschreiben.

Neben der Verfolgung partikulärer Interessen erfüllen rekursive Wiederholungen jedoch gleichzeitig auch wichtige integrative Funktionen. Sie ermöglichen es, zeitlich und räumlich getrennte Praktiken und Symbole aufeinander zu beziehen und als Teil eines größeren Ganzen darzustellen. Ganz in diesem Sinne zeigen die Santiagofeiern, dass viele Praktiken auf eigentlich Abwesendes bezogen sind. Auf den ersten Blick auseinanderliegende kommunale und familiäre, katholische und andine Rituale stehen miteinander in einer festen Beziehung, bauen aufeinander auf, bereiten sich vor oder schließen einander ab. Vom Anlass oder Inhalt her unterschiedliche Rituale teilen sich vielfach ganze Ritualsequenzen und lassen sich gar als Variationen eines formalen Grundtyps erkennen. Kultorte für Santiago werden in untergeordneten Gemeinden und selbst in Familiengehöften reproduziert.

Solche rekursiven Bezüge auf eigentlich Abwesendes werden mitunter übersehen. Etwa berücksichtigt Sallnow bei seiner Rekonstruktion der rituellen Landschaft Cuzcos ausschließlich die Integration durch rituelle Bewegungen.<sup>1215</sup> Die Vernetzungen von Patronatsfeiern und lokalen Ritualen, zwischen denen kein unmittelbarer Kontakt besteht, werden weitgehend ausgeklammert. Sallnows Herangehensweise spiegelt eine sehr verbreitete Meinung in der Soziologie wieder, wonach soziale Integration letztlich auf Face-to-face Beziehungen, das heißt gleichzeitiger Anwesenheit, beruht.<sup>1216</sup> Diese Anschauung einer „Ortsgebundenen Sozialität“<sup>1217</sup> wird zwar inzwischen von einigen Autoren als „Romantik der Unmittelbarkeit“<sup>1218</sup> abgelehnt. Dabei beschränkt man sich jedoch auf die Moderne und hebt hervor, dass neue Kommunikationsmedien und virtuelle Welten den Zwang zur Anwesenheit aufgehoben hätten. Offensichtlich wird vergessen, dass bereits ‚vormoderne‘ Gesellschaften zahlreiche Strategien hatten, um die Begrenzungen des Raumes und der Zeit zu überwinden.

1215 Sallnow 1987.

1216 Giddens 1995, 50; vgl. Paetau 2003, 195.

1217 Schroer 2006, 131.

1218 Dröge 2000, 15.



## 8 Raum und Ritual im östlichen Cotabambas

### 8.1 Die Konstituierung von Orten im Ritual

Im theoretischen Teil war betont worden, dass Orte grundlegend bei der Wahrnehmung und Gliederung des Raumes sind. Sie bilden keine objektiven Elemente, sondern werden durch menschliche Wahrnehmungen, Vorstellungen, aber vor allem auch Handlungen definiert.

Tatsächlich hat der empirische Teil dementsprechend gezeigt, dass Orte und Rituale in einem innigen Zusammenhang stehen. Etwa kann man davon sprechen, dass Orte einen wichtigen Rahmen für die beschriebenen Feiern bilden. So ist die Teilnehmerschaft der Patronatsfeiern häufig auf die entsprechende Siedlung oder ihre untergeordneten Teile begrenzt. Viele der Rituale und Symbole sind eng mit bestimmten Orten assoziiert. Gerade Patronatsheilige sind fest an ihre Gemeinden gebunden. In der Regel dürfen sie deren Grenzen nicht überschreiten. Aus der Sicht der Gläubigen haben die Statuen vielfach selbst ihren Ort gewählt. Wie geschildert, wurde der Santiago in Patawasi zu schwer für den Weitertransport. Eifersüchtig inspizieren die Patronatsheiligen, wie der Santiago in Ccochac Despensa, ihr Territorium und verteidigen dessen Grenzen.

Der Standort hat einen wesentlichen Einfluss auf die Ausprägung der Heiligen. Üblicherweise ist eine Korrelation zwischen der wirtschaftlichen und sozialen Bedeutung eines Ortes und der Größe des Heiligenbildes zu erkennen. Wichtige Orte bauten in der Regel große Kirchen, welche alle Anwohner fassen können. Diese beherbergen dann größere Heiligenbilder. Ebenso schlägt sich eine größere Wirtschaftsleistung in reicheren Stiftungen und opulenten Feiern nieder. Hierfür ist das Heiligtum des Rechten Santiago im ehemaligen Markort Patawasi ein Beispiel. In den untergeordneten und abgelegenen Orten finden sich dagegen kleine Kirchen und Kapellen. Entsprechend klein bis winzig und ärmlich ausgestattet sind die Heiligenstatuen.

Das wirkt sich, wie der Rechte und Linke Santiago veranschaulichen, in der Wahrnehmung der Heiligen aus. Große, prächtig ausgestattete Statuen, wie der Rechte Santiago in Patawasi, werden mit dem offiziellen Kult assoziiert. Die kleineren Heiligen der Seitenaltäre oder der Kapellen indigener Gemeinden werden in der offiziellen Liturgie

weniger beachtet. Ihnen nähern sich ärmere Gläubige, stattdessen sie mit selbstgefertiger Kleidung aus. Der Santiago wird in dieser Prägung meist als Linker Santiago identifiziert. Insofern korrelieren die Zuordnungen der Santiagos eng mit sozioökonomischen und ethnischen Faktoren, die ihrerseits mit den, sich aus der Struktur der Landschaft ergebenden, Siedlungsmustern zusammenhängen. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass der kausale Zusammenhang in den Augen der Gläubigen meist gerade umgekehrt ist.

Auch abseits des katholischen Kontextes sind Rituale häufig untrennbar mit einem spezifischen Ort verbunden oder zeigen dort zumindest besondere Wirksamkeit. Daher nehmen die Teilnehmer, wie in Ccochac Despensa, einen beschwerlichen Weg auf sich. Sind Orte nicht erreichbar, nimmt man auf sie durch Hinwendung, das heißt die Blickrichtung und Ausrichtung der Gesten, oder aber die Nennung des Namens, Bezug (vgl. Kapitel 5.2).

In der Regel sind Ritualorte dauerhaft kenntlich gemacht. Dies kann architektonisch durch die Altarnische eines Wohnhauses oder den im Hof eingegrabenen Opferstein geschehen. Auch im unbebauten Raum sind Ritualorte vielfach ausgewiesen. Eine wichtige Rolle spielen dabei natürliche „site features“, wie Seen oder Felsen.<sup>1219</sup> Durch diese Bindung an identifizierbare Orte ist immer auch der Bezug und die Erinnerungen an die dort in der Vergangenheit aufgeführten Rituale gewährleistet. Mitunter machen sie, wie in Ccochac Despensa mit dem Aufstieg der Kartoffeln zum Bergsee, eine mythische Ursprungshandlung gegenwärtig.

Die an einem Ort abgehaltenen Rituale beeinflussen dessen Wahrnehmung nachhaltig. Beispielweise wirken sie auf die Konnotationen und Atmosphären von Orten. So vermitteln die Vorsichtsmaßnahmen vor dem Besteigen des Berges Despensa, das Ausziehen der Schuhe vor der Annäherung an den Bergsee, die protektiven Riten bei der Öffnung der Speicher Andacht und Scheu. Wie in einer Kirche wird nur leise gesprochen. Hüte werden abgesetzt. Das blutige Opfer führt zu außergewöhnlichen Emotionen. Diese werden mit dem Ort verbunden und veranschaulichen seine Bedeutung. Es geht in diesem Zusammenhang darum, „how places and objects become imbued with religious meanings, that is, the process of sanctification“.<sup>1220</sup>

Rituale prägen Orte nicht nur, sondern spielen eine zentrale Rolle bei ihrer Konstitution. Eine kommunale Patronatsfeier ist der Ausweis einer geweihten Kirche und ist damit zentrales Kennzeichen des rechtlichen Status einer Siedlung. Vielfach ist der Name des Kirchpatrons Teil des Ortsnamens. Der Heilige und sein Kult sind wichtiger Ausdruck der lokalen Identität. Die Teilnahme am Patronatsfest eignet sich damit zur Abgrenzung nach Außen und zur Darstellung von Herkunft und Zurechnung zu einem

1219 Mitunter werden diese imitiert, indem an Schreinen typische Merkmale wie Höhe, Höhlen, Wasser oder

Felsen symbolisch angedeutet werden (M. L. Nolan und S. Nolan 1989, 422).

1220 Kiong und Kong 2000, 31.



Ort. Wie sichtbar gemacht wurde, wird das Patronatsfest genutzt, die Bindung an Orte und die dazugehörigen Ansprüche zu untermauern. Gerade in indigenen Gemeinden, wo einerseits der Zugang zu Land von der Zugehörigkeit zur Gemeinde abhängt, teilweise aber mehr als die Hälfte der Einwohner saisonal oder dauerhaft migriert sind, darf diese Funktion der Feier nicht unterschätzt werden. Sie ist ein Moment, wo der Ort und seine Einwohnerschaft definierbar und emotional erfahrbar werden. Er konstituiert sich als unmittelbarer Raum menschlicher Gemeinschaft.

Aus Anlass der Feiern werden Ströme von Menschen, Tieren und Gütern an bestimmten Orten zusammengezogen. Auf diese Weise werden Ortskerne aus dem Umland herausgehoben und in ihrer Zentralität bestätigt. Nicht nur der Ort als Ganzes, sondern auch einzelne Plätze werden so hervorgehoben. Immer wieder zieht man etwa während der Feier in Ccocha zur Kirche, wo der Ortspatron stationiert ist. Symbolische Zentralität findet somit in den rituellen Praktiken unmittelbaren Ausdruck. Zugleich werden Zusammenhänge dargestellt. Kirche und Siedlungsbereich werden in der Prozession verbunden. Rituelle Bewegungen führen von der Kirche zu den Häusern der Festpatronen und den Stierkampfarenen. Wichtige Plätze des Ortes werden so in ihrer Zusammengehörigkeit betont.

Faszinierend ist, dass nicht nur anerkannte Siedlungen, sondern selbst Familienverbände und Kernfamilien über Heiligenfiguren verfügen und diesen Patronatsfeiern ausrichten. Damit konstituieren sie ihre Gehöfte ebenfalls als Orte und festigen regelmäßig ihre Gemeinschaft. Ähnlich wie die Kirchen werden familiäre Kultstätten, wie Altarnischen oder Opfersteine, als Mittelpunkt des Hauses, Hofes und des Familienlandes markiert. Es ist auffällig, dass in diesem Kontext Außengrenzen wenig thematisiert werden. Dies könnte mit der vorherrschenden vertikalen Raumordnung zu tun haben. In der Zone gibt es kaum arrondierte Ländereien oder geschlossene Territorien, deren Grenzen abgeschritten werden könnten. Vielmehr handelt es sich um weit verteilte, unzusammenhängende und mitunter wechselnde Flächen, die nur mit Bezug auf eine Gemeinde oder ein Gehöft zusammengehalten werden.

Generell zeigt sich, dass viele der ‚lokalen‘ Rituale nicht an die fixierten Strukturen der Siedlungen gebunden sind. Oftmals werden gerade Bereiche außerhalb des Siedlungsraumes oder sogar des bewirtschafteten Landes rituell betont. Etwa wird in Ccochac Despensa ein weit entfernter Gipfel zum Schauplatz der zentralen Rituale. Viele der Rituale und Opfermessen werden unter freiem Himmel abgehalten. Immer werden für das Ritual jedoch Orte im Sinne eines definierten Bereiches geschaffen. Durch das Ausbreiten der Opferdecke, durch Räuchern und Libationen sowie die Sitzordnung der Akteure wird ein umschriebener Raum geschaffen und ein sinnlich wahrnehmbares Zentrum konstituiert. Es bildet den Anker, um den herum das Ritual arrangiert wird.

Im und für das Ritual werden Orte nicht nur begrenzt und zentriert, sondern erhalten immer auch eine Struktur. Wie Cassirer vermutet hatte, bildet hier insbesondere die Sonne ein wichtiges Element.<sup>1221</sup> Dies schlägt sich sowohl bei der Orientierung der Kirchen, als auch der Altarnischen und Opferdecken nieder. Es zeigt sich darüber hinaus wesentlich mit der Ausrichtung der Ritualisten. Die Anatomie des Körpers ist im weiteren Ausgangspunkt für die vertikale und horizontale Gliederung des Raumes. Von ihm aus wird in Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links sektoriert. Davon ausgehend werden Funktionen und soziale Positionen und Beziehungen der Ritualisten in räumlichen Anordnungen, wie Sitzordnungen, umgesetzt.

Mit Bezug auf rituelle Orte kann also die dialektische Beziehung von menschlichem Handeln und Raum bestätigt werden, welche die Praxistheoretiker betont haben (vgl. Kap. 2.2). Orte sowie ihre räumlichen Strukturen und rituelles Handeln konstituieren sich wechselseitig. Die Akteure kreieren Ritualplätze und betonen Strukturen von Siedlungen. Die Bedingungen der Orte wirken wiederum darauf, wie die Praktiken hervorgebracht werden. Orte sind somit wesentliche Ziele und Ergebnisse von Ritualen. Gleichzeitig ist jedoch deutlich geworden, dass Rituale weit über Orte hinausgehen.

## 8.2 Die Integration einer mythischen Landschaft

Die Beschreibung hat sichtbar gemacht, dass in der Untersuchungsregion verschiedene Raumelemente, wie Siedlungen, Ortsteile, Berge und Seen intensiv aufeinander bezogen und in eine synthetische Ordnung gebracht werden. Sie integrieren sich zu einer kulturellen Landschaft. Dabei ist die visuelle Wahrnehmung weniger wichtig, als im vorgestellten Landschaftsbegriff westeuropäischer Prägung nahe gelegt wird.<sup>1222</sup> In der Untersuchungsregion wird das Bild von Landschaft noch kaum durch Malerei, Photographie oder Fernsehen geprägt. Vielmehr muss, wie von Schama angemerkt, die zentrale Rolle von Mythen betont werden.<sup>1223</sup>

Tatsächlich wird die Entstehung und die Abgrenzung der Untersuchungsregion vom benachbarten Chumbivilcas/Cuzco auf die Abenteuer eines mythischen Paares zurückgeführt:

1221 Cassirer 2006 [1931], 447.

1223 Schama 1995, 14.

1222 Cosgrove 1998, xiv; Meinig 1979, 34.

Es heißt, unsere Vorfahren, ein Mann namens Sallmania<sup>1224</sup> und seine Frau hätten beim Inka in Cuzco gedient und zur Belohnung fruchtbares Land, allerlei Saatgut und Vieh erhalten. Der Inka hatte sie jedoch gewarnt, dass sie ihr Land vor dem Aufgang der Sonne erreichen müssten und sich keinesfalls umsehen dürften. Schwer beladen hatten sich die beiden eilig auf den Weg gemacht. Der Mann trug das schwere Bündel mit Mais und tropischen Früchten, die Frau nur das Tragetuch mit einigen Knollenfrüchten, da sie das Vieh treiben musste. Am Pass Pissaccasa, nach dem letzten Anstieg, hätten sie sich eine kurze Rast gegönnt. Fast besinnungslos vor Erschöpfung habe der Mann dabei seine Sandalen (ojotas) vergessen. Erst auf der anderen Seite des Tales, bereits auf cotabambinischer Seite, sei der Verlust aufgefallen. Sofort kehrte der Mann um, während die Frau mit dem Vieh rastete und ihr Tragetuch ablegte. Doch beim Erreichen des Berggrates am Pass wurde der Mann von der aufgehenden Sonne überrascht und versteinert. Als die Frau sein Geschick sah, verwandelte auch sie sich in Stein. Deshalb ist die Zone jenseits des Passes tropisch und üppig, während es hier nur Knollenfrüchte und reichlich Vieh gibt.<sup>1225</sup>

Offensichtlich wird die Entstehung der Landschaft über das Tun mythischer Gestalten erklärt. Diese haben ihre Grenzen, den Hochgebirgscharakter und das vorherrschende agrarische Regime begründet. Diese mächtigen Vorfahren verkörpern sich meist in Felsen oder Bergen, also besonders dominanten topographischen Elementen. Sie sind damit selbst Teil der Landschaft und dauerhafter Garant der mit ihr verbundenen Lebensweise. Häufig werden sie rituell um ihre spezifischen Kräfte gebeten. Die Rede war beispielsweise von *Tía Antonia*, welche die Webkunst in die Region gebracht habe (vgl. Fußnote 973). Ebenfalls erwähnt wurde die Ahnherrin *Mama Inki*, welche noch heute das Wesen der Frauen des Hochlandes bestimmt (vgl. Kap. 6.1.9. *Die Bedeutung von Mut, Gewalt und Lebenskraft*). Offensichtlich hängen Kultur und Landschaft in diesem Verständnis unmittelbar zusammen. Vor allem eignet der Landschaft eine ausgeprägte soziale Dimension. Mit Bender kann man von „kinescapes“ sprechen.<sup>1226</sup>

1224 Der Berg Sallmania markiert die Grenze zum Department Cuzco und erhebt sich direkt am Pass, welcher den Eingang nach Cotabambas bildet. Sein Gipfel gilt den umliegenden Gemeinden als heiliger Ort. Deshalb darf er nur mit Erlaubnis der Ortsvorsteher und in Begleitung eines Anwohners bestiegen werden. Man berichtet, er sei ein Verwandter des sagenhaften Mallmania, dem höchsten Berg der Provinz, auf der gegenüberliegenden Seite von Cotabambas. Wie dieser sei er wild. Wenn man ihn ohne Respekt besteige, töte er mit Blitzen oder werfe

einen mit Wirbelwinden in die Tiefe. Der Gipfel ist mit einer Steinmauer umfriedet. Sie umgibt einige Grabtürme (*chullpas*) und eine Opferstelle mit zwei Steintürmen (*apachetas*), über die nach Osten und Westen gepeilt werden kann. Nach Aussage lokaler Informanten wurden hier bis vor einem Jahrzehnt Klima und Regenrituale abgehalten.

1225 Information Beltrán Sumire Mamani, Pisaccasa 2009 (Übersetzung A.S., Original vgl. Anhang: cxxxvii).

1226 Bender 2001, 84.

Wie im Rahmen der Fallbeispiele deutlich wurde, spielt der katholische Santiago bei dieser Wahrnehmung des Raumes ebenfalls eine wichtige Rolle. Er markiert als Felsformation am *Mallmánya* eine wichtige naturräumliche Grenze der Provinz (vgl. Kap. 7.1.9). Er hat als Kulturheroe die Pferde und Viehzucht in die Region gebracht, wird am Berg *Sawiricalla* als *ylla* verehrt. Er zeichnet sogar für die Struktur der Landschaft selbst verantwortlich. Wie geschildert, bedingt seine erste Rast nach der Ankunft in der Region die Lage des Hauptkultortes Patawasi. Weiterer Orte mit seinem Patronat ergeben sich nach der Legende durch ein Wettspringen des Heiligen mit seinen Brüdern. Der Rechte Santiago sei dabei bis an die nördliche Grenze des Distrikts Haquira gelangt (vgl. Kap. 5.1.1). Das Aufsetzen der Vorderhufe beim kleinen Ort Choquere habe dort die beiden Quellen Sachayoc und Ccucho entspringen lassen. Der Mittlere Santiago sei bis zum Berg Jallhuacheta am Hauptort des Nachbardistrikts Challhuahuacho gesprungen. Wegen der Gewalt des Aufpralls sei er allerdings eingebrochen und noch heute in der Grotte sichtbar, in welcher der Fluss Challhua entspringt (siehe Abb. 7 und 176). Der Kleine Santiago habe mit seinem vorzüglichen Pferd sogar den Gipfel des Cerro Santiago im Distrikt Tambobamba erreicht und sei beim Aufprall versteinert. Die Reichweiten der Sprünge erklären also die Verteilung der Patronate für die verschiedenen Santiagos und die enge Verbindung ihrer Feiern. Das mythische Geschehen begründet die Ordnung der kultischen Landschaft.

Ebenso wird auf die politische und natürliche Gliederung der Region Bezug genommen. Die Santiagos landen jeweils auf Höhenzügen, welche Wasserscheiden und administrative Grenzen darstellen. Sie trennen die benachbarten Distrikte beziehungsweise Täler von Haquira, Challhua und Tambo voneinander.

Schließlich werden im Mythos auch soziokulturelle Zusammenhänge thematisiert. Der Rechte Santiago bleibt im stärker mestizisch geprägten Umfeld von Haquira. Der indigen geprägte Linke Santiago gelangt dagegen in die indigene Gemeinde Choquecca in der hohen Puna. Mythische, soziale, administrative und physische Landschaft stehen offenbar in einem direkten Zusammenhang.

Diese Ordnungsmuster der Landschaft werden wiederum zur Deutung klimatischer Phänomene herangezogen. Wie dargestellt, wird der Linke Santiago im Volksglauben als Verkörperung des Blitzes verstanden. Dies erklärt seine intensive Verehrung in den indigen geprägten Hochlandgemeinden. Hier ist man von Blitzschlag und Hagel besonders betroffen und daher auf den Schutz des Heiligen in hohem Maße angewiesen. Nicht umsonst befindet sich das zentrale Kultbild des Linken Santiago in Choquecca, einer indigenen Gemeinde der hohen Puna. Wie gezeigt, ist er es, der nach verbreiteter Meinung die verheerenden Unwetter bringt. Darum tritt man den aus dieser Richtung aufziehenden Gewitterwolken mit magischen Mitteln entgegen.



Abb. 176 Ein weißes Gesteinsband hinter der Kirche des Santiago von Challhuahuacho wird als Weg des Heiligen zu seinem Bruder in Patawasi verstanden.

Es ist auffällig, dass die Legenden vom Santiago in vielen Fällen nicht primär von den katholischen Heiligenbildern in den Siedlungen, sondern von der Wahrnehmung des weiteren Naturraums ausgehen. Berge und Felsen werden als Santiago, Gesteinsabdrücke oder Quellen als seine Spuren identifiziert. Zumeist besteht tatsächlich eine erstaunliche und nachvollziehbare Verbindung dieser Landschaftselemente mit der Gestalt des Santiago oder der assoziierten Begebenheit. Jedoch ist die Verortung sicherlich nicht zufällig. Zu häufig ist die unmittelbare Nähe zu den christlichen Kultorten und Siedlungen. Beide Bereiche werden offensichtlich nicht getrennt wahrgenommen. Ebenso bemerkenswert ist die Häufung in der Nähe von Grenzen. Möglicherweise spielt der Heilige eine Rolle bei dem Versuch ihrer Sakralisierung, wird also als „symbolic border guard“ eingesetzt.<sup>1227</sup>

Im Überblick dürfte klar geworden sein, dass der Landschaftsbegriff der Umweltstudien für die Beschreibung der Wahrnehmung und des Umgangs mit der Landschaft

1227 Armstrong 1982, 6.

in Cotabambas unzureichend ist. Die formenden Prinzipien, die der Entstehung der beschriebenen Landschaften zugrunde liegen, lassen sich nicht ausreichend durch den Gebrauch des Landes verstehen. Zu weit und systematisch reichen sie über den unmittelbaren Nutzraum hinaus. Wie von Halbwachs betont, spielt bei der Wahrnehmung der Landschaft der Bezug auf weit entferntes oder sogar unerreichbares eine wichtige Rolle.<sup>1228</sup> So bezieht man sich beispielsweise auf Berge, die, wie der *Mallmanya*, an den Grenzen des Departments oder, wie *Pitusiray* und *Sauasiray*, im östlichen Cuzco liegen. In der Zone selbst bilden gerade wirtschaftlich ungenutzte oder sogar tabuisierte Gipfel, wie der Despensa, zentrale Elemente der Landschaft. Von ihnen, so glaubt man, gehen besondere Wirkungen auf den umgebenden Raum aus. Von ihnen her wird er gedeutet (vgl. Kap. 7.1.1).

Entgegen der westlichen Deutung wird dabei jedoch nicht nur die Oberfläche der Landschaft erfasst. Ebenso wichtig ist, was oberhalb beziehungsweise unterhalb liegt.<sup>1229</sup> Ein Beispiel dafür ist der Santiago im Berg *Qaquiamarka* bei Ccocha oder der in der Grotte des Berges *Challhuacheta* bei Challhuahuacho (vgl. Abb. 7).

Die mythisch geprägten Landschaften umfassen nicht nur unterschiedliche Räume, sondern umgreifen auch differente Zeiten. Sie bewahren etwa Spuren von längst Vergangenen, wie die Abenteuer des *Sallmania* der bei der Rückkehr vom Inka versteinert ist, oder den Abdruck des Heiligen in Patawasi nach dem Kampf gegen Pontius Pilatus. Tatsächlich stellt die Landschaft daher eine „temporal collage“ dar.<sup>1230</sup> Bakhtin spricht vom chronotopischen Charakter und beschreibt anschaulich: „time thickens, as it were, takes on flesh, becomes artistically visible; likewise, space becomes charged and responsive to the movements of time, plot and history.“<sup>1231</sup> Bender zufolge ermöglicht dies der menschlichen Wahrnehmung „to extend out from the locale and from the present encounter and is contingent upon a larger temporal and spatial field of relationships. The explanation moves backwards and forwards between the detail of everyday existence and these larger forces.“<sup>1232</sup>

Abschließend muss betont werden, dass in den Augen vieler Gläubiger in Cotabambas die Geschichten vom Santiago nicht nur Legenden sind. Einige berichten vom persönlichen Zusammentreffen mit den Heiligen. Andere beteuern, Schlammgespritzer an der Kleidung der Statuen und frische Erde an den Hufen ihrer Pferde gefunden zu haben. Die Kultbilder sind nach dem vorherrschenden Verständnis reale Anzeichen der Präsenz des Heiligen. Deshalb können sie unmittelbar wirksam werden, etwa den Vieh- und Pferdereichtum einer Zone erklären. Die Landschaft in Cotabambas darf daher nicht nur als „kristallisierte“ Geschichte beschrieben werden, deren Elemente die

1228 Halbwachs 1992 [1941], 193.

1229 Bender 1993, 1–2.

1230 Lynch 1972, 168.

1231 Bakhtin 1981, 84.

1232 Bender 2001, 84.

Menschen „wie eine stumme und unbewegliche Gesellschaft“ umgeben.<sup>1233</sup> Vielmehr kommt sie immer wieder in Bewegung und zur Sprache. Dabei spielen die beschriebenen Rituale eine zentrale Rolle.

### 8.3 Die Integration einer rituellen Landschaft

Eine These dieser Arbeit ist, dass Landschaften nicht allein als Ansichten, mentale Konstrukte, als „Landscapes of the Interior“ beschrieben werden können.<sup>1234</sup> Mit Bender wird davon ausgegangen, dass Landschaften sich vor allem auch als erlebte Räume konstituieren.<sup>1235</sup> Insbesondere wird Lefebvre gefolgt, welcher die Bedeutung konkreter räumlicher Praxis betonte.<sup>1236</sup> Im Folgenden soll es dementsprechend noch einmal darum gehen, die handlungsmäßigen Aspekte der Landschaft und die räumlichen Wirkungen der hier dokumentierten rituellen Praktiken zu analysieren.

#### 8.3.1 Die Integration eines Festzyklus

Wie sichtbar geworden ist, werden die vorgestellten Santiagofeiern durch zahlreiche rituelle Verweise aufeinander bezogen. Dafür nutzt man einerseits unmittelbare rituelle Bewegungen und Übertragungen. Wie beschrieben, wird die Feier auf der Ebene des Distrikts Haquira am 25. Juli beim Rechten Santiago in Patawasi eröffnet. Dort wird die Lizenz für die kommunale Feier des Linken Santiago in der Landgemeinde Ccocha eingeholt. Sie bildet wiederum den Ausgangspunkt für die Fortsetzung der Verehrung in deren untergeordneten Ortsteilen. An der Feier im Ortskern nehmen zahlreiche Einwohner der Annexe und Sektoren teil. Durch die Anreise der Teilnehmer, aber auch die rituelle Übertragung von Objekten und, wie man glaubt, Segenskräften, kommt es zu einer unmittelbaren Verknüpfung und Assoziation zwischen den verschiedenen Kultorten (vgl. Abb. 177).

Zusätzlich ist zu berücksichtigen, dass die Feiern und Rituale des Distrikts in eine zeitliche Abfolge gebracht wurden (vgl. Abb. 178). Der Feier im Hauptkultort Patawasi folgt eine Woche später die Feier im Ortskern von Ccocha. Erst im Anschluss feiert man im untergeordneten Ortsteil Ccochac Despensa und den Familiengehöften. So ist die Teilnahme an mehreren Feiern möglich.

In gleicher Weise wurden die Hauptfeiern der benachbarten Distrikte nacheinander angeordnet. Auf die Feier in Patawasi folgte eine Woche darauf, das heißt am ersten August, die Feier des Linken Santiago in der indigenen Gemeinde Choquecca in der Puna

1233 Halbwachs 1985, 128.

1234 Gayton 1996, 8; vgl. ebenso Cosgrove 1998, xiv; Schama 1995, 14.

1235 Bender 1993, 1–3.

1236 Lefebvre 2009, 236.

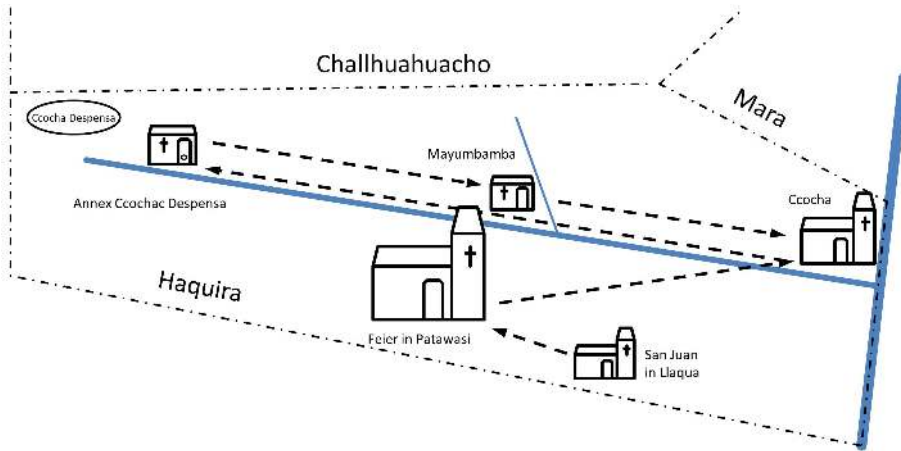


Abb. 177 Rituelle Bezüge zwischen den kommunalen Santiago-Feiern im Distrikt Haquira.

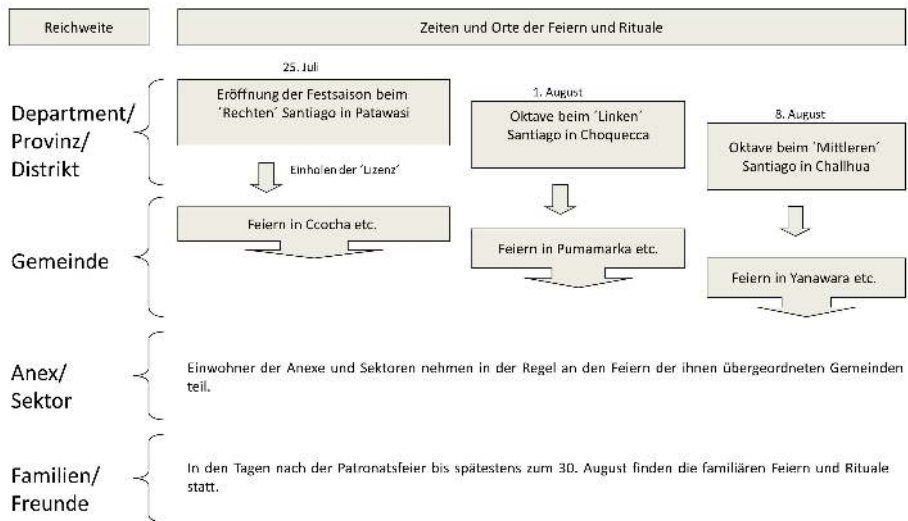


Abb. 178 Rituelle Landschaft und soziopolitische Einheiten.

von Tambobamba. Zuletzt wird der mittlere Santiago im Hauptort des Nachbardistrikts Challhuahuacho begangen. Es galt früher als besonders glückverheißend, an allen drei Feiern teilzunehmen. Inzwischen wird allerdings die Feier in Choquecca nicht mehr ausgerichtet, da die Mehrheit der Einwohner evangelikal ist. Nach wie vor gut besucht ist das Fest in Challhuahuacho.



Sowohl auf Provinz- wie auf Distriktebene zeigen die Feiern damit die gleiche Struktur. Sie beginnen im Zentrum, werden dann in untergeordneten Kultorten wiederholt und breiten sich auf diese Weise in konzentrischen Kreisen aus (vgl. Abb. 178). Es entsteht, was Ucko als „associative cultural landscape“ bezeichnet hat.<sup>1237</sup> Zudem scheint Benders Beobachtung zuzutreffen, wonach: „one landscape nests within another like Chinese boxes“.<sup>1238</sup>

Die Assoziation und Abfolgen der beschriebenen Feiern ergeben sich nicht nur durch die politische Gliederung, sondern ebenso erkennbar aus der vertikalen Organisation der Hochgebirgslandwirtschaft der Region. Wie gezeigt, hängen beide Ordnungen direkt zusammen. Beispielsweise gehört die Gemeinde Ccocha zum Bereich des Talgrunds (*quechua*), wo intensiver Obst-, Gemüse- und Getreideanbau möglich ist. Dagegen liegt ihr ehemaliger Annex Ccochac Despensa in der Gipfelregion (*puna*) des Distrikts. Dort überwiegen extensive Viehhaltung und der Anbau von Knollenfrüchten. Beide Orte bilden traditionell, wie gezeigt, eine soziale und wirtschaftliche Einheit. Diese Integration wird symbolisch durch den gemeinsamen Heiligen untermauert. Zudem wird sie über die direkte rituelle Verknüpfung der Patronatsfeiern gestärkt.

Ähnliches zeigt sich beim familiären Ritual. Das Viehritual in Aqopata wird unter Mithilfe von Ackerbauern aus Laupay ausgerichtet, welche einen wesentlichen Teil ihrer Tiere während der Trockenzeit auf den Hochweiden stehen haben. Im Gegenzug nehmen die Viehzüchter an der Segnung der Aussaat bei den Verwandten in Laupay teil. So können sie ohne großen Aufwand an den Ritualen der Ackerbauern partizipieren und umgekehrt. Komplementäre Wirtschaftsbereiche werden also auch hier rituell zusammengeschlossen.

Die Wiederholungen und Bezüge der Feste basieren grundsätzlich darauf, dass Santiago nacheinander in benachbarten politischen Einheiten und auf verschiedenen sozialen Ebenen gefeiert wird. Sie ergeben sich konkret daraus, dass die benachbarten Santiagos als Brüder gelten. Die Reihenfolge der Feiern folgt dem Rang der Heiligen. Letzterer hängt, wie dargestellt, mit der Größe der entsprechenden Festgemeinschaften und der Bedeutung der Festorte zusammen. Deutlich korreliert die Abfolge daher mit den historisch gewachsenen Machthierarchien in der Region. Haquira, zu dem Patawasi gerechnet wird, galt in kolonialer Zeit als Hauptort des gesamten südlichen Cotabambas, an dem sich mit der Inquisition das Zentrum der kirchlichen Macht befand. Es wurde erst spät in seiner Bedeutung von Tambobamba, in dessen Nähe die zweite Feier in Choquecca ausgerichtet wird, überholt. Der Kult in Challhuahuacho, wo die dritt wichtigste Feier stattfindet, wurde offiziell erst im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert gestiftet. Challhuahuacho war zuvor Teil des Distrikts Mara und konnte sich erst im letzten Jahrhundert als Hauptort eines eigenen Distrikts konstituieren. Mara feierte ebenfalls San-

1237 Ucko 1994, XVIII.

1238 Bender 2001, 84.

tiago als Hauptheiligen. Die Kirche ist jedoch inzwischen verfallen und die Bedeutung von Mara zurückgegangen. Offensichtlich wurde vom neuen Zentrum Challhuhuacho auch die Santiagofeier übernommen. Insoweit spiegelt die Festlandschaft erstaunlich genau die politischen und administrativen Muster der Region. Hierarchien werden als räumliche Bewegungen und Abfolgen abgebildet.

Trotzdem lassen sich die Strukturen der Feier nicht unmittelbar aus den Verwaltungsstrukturen und Machtverhältnissen verstehen. Die Teilnahme an den übergeordneten Feiern ist freiwillig. Möglicherweise wirken überkommene Traditionen weiter. Allerdings dürfte hier weniger stumpfe Gewohnheit als eine installierte Hierarchie von Symbolen eine Rolle spielen. Die Abfolge der Feiern wird von den Teilnehmern selbst ausschließlich über die Größe, Wunderkraft und die verwandtschaftlichen Beziehungen der Heiligen erklärt. Das Prinzip ist *kuraqmánta*, das heißt beim Ältesten/Wichtigsten anfangend. Dies ist das gängige Vorgehen in allen sozialen und rituellen Kontexten. So hängt der Vorrang des Santiago in Patawasi damit zusammen, dass er als erster Santiago in der Region, als Vater und älterer Bruder der lokal multiplizierten Heiligen gilt. Dies stellt ihn an den Anfang einer Wirkungskette und verleiht ihm offensichtlich eine Effizienz, welche über die leichter erreichbaren lokalen Heiligen hinausgeht. Zudem scheint seine überlebensgroße Statue, die gesuchten Eigenschaften, nämlich Größe und Pracht des Pferdes, besonders anschaulich zu verkörpern. Insofern wird auch in dieser Hinsicht Anschluss an besonders wirkungsvolle Symbole gesucht.

Wie gezeigt wurde, lassen sich die Wiederholungen zentraler Symbole und Feiern nicht als performative Umsetzung feststehender Hierarchien und Darstellung der Unterwerfung verstehen. Ganz im Gegenteil folgt der Besuch der großen Feiern gerade dem Ziel der Überführung in eigene Verfügungsgewalt. Wiederholungen der Feiern und Symbole im kommunalen und familiären Rahmen bilden die Grundlage für die Ausrichtung auf private Ziele. Damit können die symbolischen Bezüge auch als kritische Auseinandersetzung mit den Machtstrukturen verstanden werden. Die Installation und Gestaltung des Kleinen Santiago in Patawasi zeigt, wie parallel eine alternative Deutung dieser Ordnung vorgenommen wird. Ein weiteres Beispiel ist Ccochac Despensa. Administrativ ist es der Gemeinde Ccocha untergeordnet. Der kleine Hirtenort beharrt jedoch darauf, der Ursprung von Ccocha zu sein. Selbst die Heiligenstatue des Ortskerns sei aus dem ehemaligen Annex gebracht worden. Am Bergsee des Despensa, so behauptet man, habe der Heilige noch immer seinen ‚echten‘ Wohnort. Im Rahmen der Feier wird von dort Wasser in die Distriktshauptstadt Haquira und in den Ortskern Ccocha gebracht, um die Niederschläge im Tal zu sichern. Ohne dies und die Informationen des Orakels am Despensa wäre dort kein erfolgreicher Feldbau möglich. Rituell gelingt es damit dem abgelegenen Hirtendorf, sich als eigentliches Zentrum der Region darzustellen.

### 8.3.2 Integration von angrenzenden Festen und Ritualen

Die Santiagos und ihre Feiern in der Region sind jedoch nicht nur untereinander eng verknüpft. Sie haben sich weiterhin inhaltlich und formal mit angrenzenden Ritualen, Feiern und Festzyklen verbunden.

Obwohl die Bezüge meistens nur angedeutet werden konnten, dürfte klar geworden sein, dass die Santiagofeier eng mit weiteren kommunalen Patronatsfeiern katholischer Prägung verknüpft worden ist. Dies scheint sich einerseits aus der zeitlichen Nähe benachbarter Feiern zu ergeben. Angesprochen wurde die Verbindung der Feier in Patawasi mit der vorgelagerten Feier in Llaqua. Das dortige Patronatsfest des San Juan in Llaqua wird als Einleitung der Feier in Patawasi verstanden und geht unmittelbar in dessen Vorbereitung über.

In ähnlicher Weise zeigt sich die Verknüpfung mit einer vorgelagerten Feier im Hauptort des Nachbardistrikts Challhuahuacho. Dort wird Santiago gemeinsam mit der *Virgen de Carmen* verehrt, die ihren Festtag am 16. Juli hat. An diesem Tag wird sie zunächst im höher gelegenen Annex *Choaquere* als Hauptheilige gefeiert und Santiago begleitet sie als winziges Standbild.<sup>1239</sup> Wenige Tage darauf wird das Fest des Santiago im Hauptort ebenfalls gemeinsam mit der *Virgen de Carmen* gefeiert. Nun ist Santiago jedoch der Hauptheilige, während die Jungfrau *su amigita*, seine kleine Freundin ist. Symbolisch und rituell wird somit die soziale Beziehung zwischen Hauptort und untergeordneter Siedlung abgebildet.<sup>1240</sup> Sánchez Garrafa hatte ähnliches für zwei Stadtteile von San Antonio im benachbarten Grau beobachtet.<sup>1241</sup> Die dualen Patronate ermöglichen die Darstellung der Gemeinsamkeit und Zugehörigkeit. Gleichzeitig machen sie Differenzierung möglich.

Etwas ausführlicher angesprochen wurde die Verschmelzung der Jakobsfeier mit dem nachfolgenden Fest der *Mamacha Asunta* (vgl. Kap. 7.1.1). In Ccochac Despensa werden beide Heilige gemeinsam gefeiert. Der Festzyklus für Santiago endet damit und geht in den der Maria Himmelfahrt über. Die in Ccochac begonnene Feier setzt sich, wie beschrieben, wiederum eine Woche später mit der Feier der Maria Himmelfahrt in Mayumbamba/Haquira fort, wo das Wasser aus dem Bergsee Despensa gesegnet wurde.

Die Verknüpfungen der Feiern scheinen sich nicht nur durch ihre zeitliche Aufeinanderfolge zu ergeben. Vielfach zeigen sich auch weiterreichende thematische Bezüge. So eröffnet der Johannestag in vielen Gegenden die Festsaison. Er markiert das Ende des andinen Winters sowie der Ernte und damit eine Zeit der Muße, bevor der neue Anbauzyklus startet. Er fällt mit der Wintersonnenwendfeier zusammen. Daher gilt er in den

1239 Carmen ist ihrer Legende folgend häufig in einer Wolke auf dem Berg *Karmel* abgebildet. Vermutlich daher gilt sie in Peru als *Patrona de los Barrios Altos*

und wird in der Region häufig von den Hirtenfrauen verehrt.

1240 Die Heilige wird in einem Stein verkörpert, welcher vom Ursprungsort des Hauptortes gebracht wurde.

1241 Sánchez Garrafa 1999, 190–193.



Abb. 179 Familiärer Altar (*retablo*) für Johannes den Täufer als Patron der Schafzucht.

Anden als Neujahrstag. Zum Ende des Winters, so glaubt man, sei die Sonne krank vor Kälte und brauche Unterstützung.

Viele Familien entzündeten zur *Vispera*, also am Abend des 23. Juni, Lagerfeuer in den Korralen. Dort wacht man beim Vieh. Jugendliche ziehen in kleinen Gruppen auf die Hochweiden, um das trockene Gras in Brand zu stecken. Überall leuchten Feuer und versinnbildlichen Säuberung und neuen Anfang.<sup>1242</sup> Damit wird insbesondere die Zeit der Viehrituale eingeleitet. So zeigen sich auch semantische Assoziationen zwischen den beiden Heiligen und ihren Feiern. Johannes gilt, wie Santiago, als wichtiger Viehpatron. Wegen des Lammes, das heißt dem *agnus dei* auf seinem Arm, ist er der Patron der Schafzucht (Abb. 179). In seinem Namen starten die Viehrituale für die Schafe, um sich dann

1242 Wegen seines Taufamtes spricht man der Johannisnacht, wie auch in Europa, reinigende Wirkung zu. Kurz vor Sonnenaufgang schöpft man daher *agua bendita* (gesegnetes Wasser) aus den Quellen. Da-

mit werden dann Häuser und Hofmauern gesegnet. Aber auch wer nicht wacht, sondern schläft, wird mit dem eiskalten Wasser bekippt. Da es ein ‚Segen‘ ist, muss man sich sogar noch bedanken.



Abb. 180 Gemeinsame Verehrung von Santiago und Johannes in Choquere. Die Johannes gestiftete Wolle weist ihn als Patron der Schafzucht aus.

mit den Santiagofeiern auf die Pferde und mit *Mamacha Asunta* auf die Rinder auszuweiten.<sup>1243</sup> Diese Phase endet mit Santa Rosa, welche den Anfang der Aussaat, also die Zuwendung zu den feldwirtschaftlichen Aufgaben markiert.

Wegen dieser besonderen Zuständigkeiten des Johannes ist seine Feier, wie die des Santiago, nicht nur auf örtlich fixierte kommunale Patronatsfeiern begrenzt. Vielmehr ist sie im Zuge einer breiten individuellen und familiären Devotion sehr weit verbreitet. Oft wird der Heilige auch in diesen Kontexten gemeinsam mit Santiago aufbewahrt und gefeiert (Abb. 180).

Neben der Verehrung im Rahmen der katholischen Liturgie ist vor allem die enge Verschmelzung der Jakobsfeier mit einer Reihe autochthoner Rituale indigener Prägung vorgestellt worden. Die Verbindung ergibt sich, wie gezeigt, zum einen über die zeitliche Lage der Feier. Die Santiagofeste haben sich mit den Ritualen des August, einer Zeit des Übergangs, verbunden. Vor allem ist zudem die originelle Wahrnehmung des Heiligen wirksam geworden. Wegen seines prächtigen Hengstes und seiner Reiternatur

1243 Interessanterweise werden die Neuwelttiere, das heißt die Kameliden, meist separat zu San Andrés, also erst im November gefeiert.

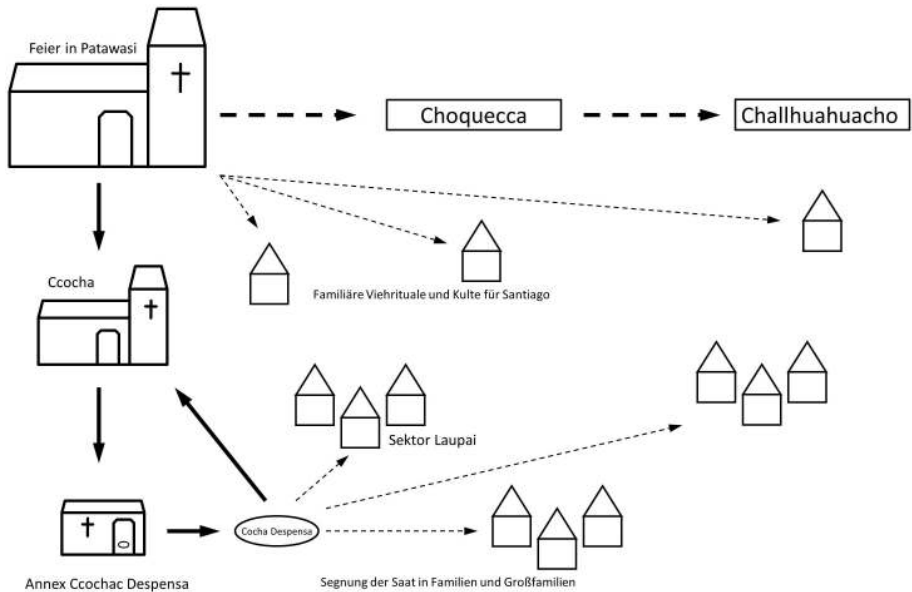


Abb. 181 Bewegungen und räumliche Bezüge der Santiagofeier im Distrikt Haquira im Überblick.

erkennt man ihn als Patron der Hirten, der Viehwirtschaft und vor allem der Pferde. Mit seinem gewalttätigen Auftritt, seinem blitzenden Schwert wird er als Herr über den Blitz verehrt. Wie deutlich wurde, gilt er insgesamt als Verkörperung von Energie und Lebenskraft.

Dies hat dazu geführt, dass Feiern für den Heiligen mit Viehritualen und Ritualen zur Vorbereitung der Aussaat und insbesondere der Segnung der Feldfrüchte verbunden wurden. Diese Rituale sind in keinem offiziellen Festkalender erfasst. In der Mehrzahl werden sie familiär und im Geheimen organisiert und sind in ihrer Ausdehnung nicht zu überblicken. Es ist jedoch klar, dass dem Heiligen nahezu flächendeckend rituelle Referenz erwiesen wird. Der Kult wird von den Hauptorten tief hinein in den ländlichen Raum getragen. Er wird sowohl im Kontext von Viehhaltung als auch von Feldwirtschaft praktiziert. Santiago wird sowohl bei den Ritualen zur Segnung der Kartoffeln, wie des Mais angerufen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Jakobsfeiern und mit ihr verbundene Feiern und Rituale sich zu einem ganzen Festzyklus verweben (vgl. Abb. 181). Die Festzeit beginnt Ende Juni und geht erst in der zweiten Augushälfte zu Ende. Dies ergibt eine Dauer von fast zwei Monaten. Im Zuge dieser Feiern werden jährlich große Teile der Einwohner des Distrikts und weiterer Gruppen darüber hinaus mobilisiert. Nicht nur wird dabei performativ die Zugehörigkeit zu Orten illustriert. Ebenso wer-

den zahlreiche Orte und Ortsteile zyklisch in ihrer Zusammengehörigkeit bestätigt. So kann von der Ausbildung einer rituellen Landschaft gesprochen werden.

Es ist beeindruckend, dass bereits eine Heiligenfeier eine derartige rituelle, soziale und räumliche Integration erreicht. Schließlich gibt es eine Anzahl weiterer Heiliger, deren Feiern ähnliche Ausmaße zeigen. Dazu kommen Rituale, die nicht regelmäßig, sondern als Antwort auf ein besonderes Ereignis durchgeführt werden. Beispielsweise werden Opfer für Santiago auch zur Besänftigung nach Blitzschlag, wegen Hilfe bei Viehdiebstahl, oder bei Heilungen ausgerichtet. Die daraus entstehenden Assoziationen und rituellen Bezüge blieben unberücksichtigt. Sie alle anzusprechen, ginge über die Möglichkeiten dieser Arbeit hinaus. So ergeben sich die Grenzen der rituellen Landschaften tatsächlich in erster Linie aus den Grenzen der Feldforschung.

#### 8.4 Fazit: Lokales vs. translokales Ritual?

Im theoretischen Teil ist sichtbar geworden, dass ausgehend von Turner ein scharfer Gegensatz zwischen lokalen und translokalen Ritualen betont wird.<sup>1244</sup> Beispielhaft für die andine Anthropologie war hierzu Sallnows dichotomische Konzeption von Pilgerfahrt und Patronatsfest vorgestellt worden.<sup>1245</sup> Zum Abschluss soll im Licht des gesichteten Materials und der angebotenen Analysen noch einmal die kritische Auseinandersetzung mit diesen Thesen gesucht werden.

Dabei kann festgestellt werden, dass sich die vorgestellten Patronatsfeiern dem genannten Schema in vielerlei Hinsicht deutlich verweigern. Sallnow hatte beispielsweise gefordert, andine Patronatsfeiern als Ausdruck einer ortsgebundenen Religiosität zu verstehen. Sie seien nach Innen gerichtet, exklusiv und isoliert von der kultischen Umgebung.<sup>1246</sup> Wegen dieser Lokalität und Fragmentierung werden sie bei der Rekonstruktion der kultischen Landschaft nicht einbezogen.

Wie deutlich wurde, ist diese Behandlung jedoch nicht angemessen. Es ist unzureichend, Patronatsfeste lediglich als Rituale lokaler Reichweite zu beschreiben. Der Fall Patawasi zeigt, dass sich Patronatsfeste mit translokalem oder sogar überregionalem Prestige und Einzugsgebiet finden lassen. Und selbst die Heiligenfeiern sehr kleiner Gemeinden, wie Ccochac Despensa, können weit über den Ort ihrer Aufführung hinaus wirken.

Bei den Patronatsfesten werden zwar Heiligenbilder verehrt, die als Schutzherren eines bestimmten Ortes verstanden werden und deren Heiligtümer die Zentren der entsprechenden Orte und Ortsteile bilden. Entgegen der Auffassung Sallnows ist damit

1244 V. Turner und E. Turner 1978, 6, 15.

1246 Sallnow 1987, 98.

1245 Sallnow 1987, 174–175.

jedoch nicht zwangsläufig ihr lokaler Charakter bedingt. Sie können, wie die Santiago-brüder in der Untersuchungsregion veranschaulichen, mythologisch und rituell eng mit den Heiligen anderer Gemeinden verbunden sein. Sie können weiterhin mit Elementen der naturräumlichen Landschaft assoziiert sein. Ein Beispiel war hierfür Ccochac Despensa, wo die Heiligenbilder der Kapelle im Ort während der Feier auf den Berg Despensa und seinen See bezogen werden.

Dies widerspricht zugleich Sallnows Feststellung, wonach beim lokalen Kult die offizielle katholische Religion und die inoffizielle native Religion, das heißt Heiligenverehrung und Bergkult sauberlich getrennt seien.<sup>1247</sup> Ortsheilige bilden eben nicht nur ein Emblem der Zugehörigkeit zu einem Pfarrbezirk.<sup>1248</sup> Stattdessen haben sie über ihre Patronate und Zuständigkeiten eine weiterreichende Bedeutung erlangt, sich mit autochthonen Gestalten und Anschauungen gemischt. Die Patronatsheiligen der Feier mögen ursprünglich aus dem iberischen Standardinventar der Heiligen stammen. Ausgehend von ihrer Ikonographie, von Wunderberichten und volkstümlichen Legenden wurden ihnen jedoch schnell regional und lokal sehr originelle und einzigartige Identitäten zugeschrieben. Etwa wurde Santiago, eigentlich Symbol des militärischen Triumphs, mit dem Blitz, den Pferden, den Knaben oder sogar Feldfrüchten verbunden. Differenzierungen wurden sogar in einer dualen oder dreifachen Spaltung der Figur aufgefangen.

Aufgrund solch vielfältiger Assoziationen und Zuständigkeiten ist die Teilnehmerschaft der Patronatsfeiern häufig nicht sozial fixiert und homogen, wie von Sallnow behauptet.<sup>1249</sup> Die Feier des Rechten und Linken Santiago in Patawasi zeigt, wie in einem Patronatsfest unterschiedliche soziale und ethnische Schichten und ihre Wahrzeichen zusammenkommen können. Die Konflikte und Widersprüche zwischen offiziellen und volkstümlichen Praktiken und Deutungen, mestizischen und indigenen Anschauungen scheint für viele Teilnehmer den Reiz der Feier auszumachen. Ihre Dynamik ergibt sich gerade daraus, dass hier ganz unterschiedliche Praktiken und Vorstellungen zusammengeführt werden können. Mestizische und indigene Anschauungen, kommunale und familiäre Anliegen, katholische und autochthone Praktiken werden vermittelt. Dabei erfüllt das Fest nicht nur eine integrative Funktion und fundamentierte soziale Strukturen und Machtbeziehungen. Zwar sind die Heiligen und ihre Feiern geordnet, um Gemeinden und Gruppen voneinander zu unterscheiden.<sup>1250</sup> Man konnte jedoch ebenso sehen, dass diese Hierarchien von den Teilnehmern sehr vielfältig gedeutet und sogar umgekehrt werden (vgl. Kap. 5.1). Wie bei Pilgerfesten werden lokale Identitäten gleichzeitig betont und in Frage gestellt.

1247 Sallnow 1987, 3, 174.

1248 Vgl. Sallnow 1987, 199.

1249 Sallnow 1987, 98–99.

1250 Sallnow 1987, 15.



Die kirchlichen und mestizischen Autoritäten schaffen es eben nicht, ihre Deutungshoheit durchzusetzen. Es ist detailliert gezeigt worden, wie es den indigenen Teilnehmern gelingt, über mentale Strategien, wie Umdeutung und *oppositional reading*, sowie rituelle Techniken, wie Wiederholung und Übertragung, den selbstbestimmten Zugriff auf das Heilige zu organisieren. Entgegen Sallnow lässt sich also nicht nur Pilgern als Versuch beschreiben, einen autonomen Zugang zum Heiligen zu finden.<sup>1251</sup> Im Rahmen von Patronatsfesten wird ebenso ein unvermittelter Zugang zu der Kraft heiliger Symbole gesucht.

Selbst der offiziellste Teil der Feiern, das verdeutlichen die Prozessionen in Patawasi und Ccocha, wird von indigenen Akteuren geschickt im eigenen Interesse nutzbar gemacht. Die Prozessionen können keinesfalls nur als obligatorische Paraden unter der Ägide des Klerus und der mestizischen Autoritäten verstanden werden.<sup>1252</sup> Vielmehr lassen sich ausgeprägte Bestrebungen zur selbstbestimmten Gestaltung erkennen. Wie deutlich wurde, bilden Prozessionen einen wichtigen Ausgangspunkt der Überführung der katholischen Rituale und Symbole in Bereiche außerhalb der offiziellen Kontrolle. Dort, in der Intimität der Gemeinden und Familien, werden sie tiefgreifend verändert und angeeignet. Dies übersehen Autoren, welche von der völligen Kontrolle lokaler Rituale ausgehen. Die dominanten Milieus können nicht nur, wie mit der Pilgerfahrt, nach Außen überwunden werden. Offensichtlich ist ebenso ein Rückzug nach Innen möglich, um der offiziellen Kontrolle zu entgehen. Turner hatte dies für das Individuum angedeutet, als er von der Mystik als innerer Pilgerschaft sprach.<sup>1253</sup>

Im Überblick lässt sich feststellen, dass es auf der Basis der genannten Merkmale nicht angemessen ist, Patronatskulte und Pilgerfahrten als zwei völlig getrennte Dimensionen religiöser Erfahrung gegenüber zu stellen. Es ist sichtbar geworden, dass Patronatsfeiern und Prozessionen ebenso als Ausdruck kreativen, selbstbestimmten Handelns ernst genommen werden müssen. Wenn man die künstliche Trennung von lokalem und translokalem Ritual, andinem und christlichem Kult aufgibt, wird es möglich, die engen Verbindungen und gegenseitigen Bezüge zwischen beiden Bereichen in den Blick zu nehmen.

## 8.5 Die Feier des Santiago: Feiern die Unterdrückten ihre Unterdrückung?

Zuallerletzt muss noch auf die Frage zurückgekommen werden, bei der die vorliegende Arbeit ihren Ausgang nahm: Ist die Verehrung des militanten Missionars und Eroberers

1251 Sallnow 1987, 9.

1253 V. Turner und E. Turner 1978, 7.

1252 Vgl. Sallnow 1987, 268.

Santiago durch die Indígenas als Ausdruck akzeptierter Unterdrückung und Zeichen der völligen Akkulturation zu werten?<sup>1254</sup> Zeigt sich mit seiner Feier der Sieg des Diskurses der Kolonisatoren?<sup>1255</sup>

Vor dem Hintergrund des vorgestellten Materials kann man dies ganz klar verneinen. Die koloniale Verbreitung bildete sicherlich eine Grundlage für den Kult. Die Untersuchung verdeutlicht jedoch, dass die Gestaltung des Heiligen und seiner Feier ganz wesentlich auf autochthonen Traditionen beruht. Die spanische Deutung des Schlachtenhelfers, dies wurde deutlich, spielt für die indigenen Gläubigen keine erkennbare Rolle.

Iberische Konnotationen haben lediglich eine indirekte Wirkung entfaltet. Wie dargestellt, verkörpert der Santiago von Patawasi mit seinem reich geäumten Rassepferd, seiner europäischen Kleidung und seinem herrschaftlichen Gestus nicht einen spanischen Kavalleristen, sondern einen wohlhabenden hellhäutigen Großgrundbesitzer. Aus diesem Grund wird seine Verehrung von Mestizen benutzt, um ihre gehobene soziale Position und Abkunft zu betonen.

Es wurde jedoch ebenfalls deutlich, dass der Heilige von den indigenen Gläubigen ganz anderes wahrgenommen wird. Seine ausgeprägte Reiternatur macht ihn für sie zum Patron der Viehzüchter und Hirten. Man verehrt ihn als Schutzherren des Viehs. Wie deutlich wurde, nehmen ihn aber auch Viehdiebe für ihre Zwecke in Anspruch. Die Feiern in Patawasi und Aqopata dokumentieren, dass man mittels vielerlei Praktiken versucht, die Vorzüge seines prächtigen Rassepferdes auf die eigenen Pferde zu übertragen.

Darüber hinaus wurde dem ‚offiziellen‘ sogenannten Rechten Santiago in Patawasi, wie gezeigt, ein indigen geprägter Linker Santiago zur Seite gestellt. Dieser, das wurde deutlich, ist in vielerlei Hinsicht als Gegenteil des offiziellen katholischen Heiligen gestaltet. In dieser Ausprägung wird er in den indigenen Gemeinden und Familien gefeiert und als autochthone Macht verehrt.

Ohne Frage hat die der Figur inhärente Gewalt eine besondere Faszination entfaltet. Sie wurde durch die indigenen Gläubigen jedoch völlig umgedeutet. So wurde zum einen gezeigt, dass Santiago in der Region bis heute mit dem Blitz assoziiert wird. Auf ihn führt man verheerenden Blitzschlag und Unwetter zurück. Wie berichtet, spricht man ihm aber auch schützende Wettermacht zu. Daher erhält er, das illustrieren die Beispiele Ccochac Despensa und Laupay, zur Zeit der Aussaat und Ernte, wenn die Felder besonders bedroht sind, seine Opfer.

Von dem attackierenden Heiligen mit dem erhobenen Schwert erwartet man in Ccocha Schutz vor einer ganzen Reihe schwerer Infektionskrankheiten, wie Blattern, Masern und Pocken. Zudem will man seine Aggressivität auf die Knaben des Ortes und

1254 Vgl. De la Flor 2008, 18.

1255 Vgl. Domínguez García 2008, 120.

ihre Kampfhähne zu übertragen. In Ccochac Despensa und Laupay versucht man seine Lebenskraft, seinen *animú*, selbst noch den Saatfrüchten mitzuteilen.

Im Überblick wird deutlich, dass sich der Umfang der Verehrung des Santiago in Cotabambas aus sehr vielfältigen Zuschreibungen ergibt. Zudem ist erkennbar, wie weitgehend der Heilige in die bäuerliche Lebenswelt integriert worden ist. Die Popularität seiner Figur belegt entsprechend nicht die Wirksamkeit kolonialer Propaganda, sondern die aktive und kreative Aneignung durch die indigene Bevölkerung und deren erstaunliche Fähigkeit, selbst die zentralen Instrumente der ideologischen Unterdrückung in etwas Eigenes zu verwandeln und im eigenen Sinne einzusetzen.



## Zitate im Original

Im Folgenden sind die vom Autor ins Deutsche übersetzten Textstellen und Interviewpassagen, die in diesem Buch zitiert werden, im Original aufgeführt. Die Nummerierung entspricht jener der Verweise in den Fußnoten.

- i. *„[...] bajó el señor Santiago con un trueno muy grande, como rayo cayó del cielo [...] y como cayó en tierra se espantaron los indios y dijeron que había caído Yllapa, trueno y rayo del cielo [...]. Y desde entonces, los indios al rayo les llaman y dicen Santiago, porque el santo cayó en tierra como rayo, Yllapa, Santiago.“*
- ii. *„Veían, que en las guerras que tenían los españoles, cuando querían disparar los Arcabuces, que los Indios llaman Illapa, o Rayos, apellidaban primero Santiago.“*
- iii. *„[...] que nuestro orneamiento territorial se construyó sobre la superposición de las estructuras territoriales heredadas de la Colonia.“*
- iv. *„[...] un sistema geoeconómico y que posee recursos humanos y naturales que le permiten establecer una base productiva adecuada para su desarrollo.“*
- v. *„[...] integrados por familias que habitan y controlan determinados territorios, ligadas por vínculos ancestrales, sociales, económicos y culturales, expresados en la propiedad comunal de la tierra, el trabajo comunal, la ayuda mutua.“*
- vi. *„[...] sociedad gentilica, vinculada sobre todo por propiedad y trabajos comunales, lazos consanguíneos o religiosos.“*
- vii. *„[...] y todos, especialmente las cabezas de Ayillos, saben y nombran sus Pacarinas. Y esta es una de las causas, por que rehusan tanto la reducción de sus pueblos, y gustan vivir en unos sitios tan malos, y trabaxosos, que algunos e visto que eran menester baxar por el agua cerca de una legua y a muchos no se puede baxar ni subir si no es a pie y la principal razón que dan es, que está allí su pacarina.“*
- viii. *„papel arrugado“*
- xi. *„Los Yanawara, en su ruta desde la provincia de Cotabambas, hacia la costa, dejaron sus huellas a través no solo del camino que hasta hoy existe; sino principalmente de sus colonias o enclaves, que en su ruta al mar dejaron en los pueblitos de Llapa, La Pulper y Cañahuas, en la actual provincia de Caylloma tras el volcán Chachani.“*
- x. *„Enero de 1924, mis hermanos indígenas fueron llevados a la típica y aterradorizante cárcel de piedra de Jaquira, abierta en las grietas de la Peña [...] donde los torturaron exigiéndoles confesiones imposibles de crímenes de intención que no hemos cometido (Ermordung eines Hacendado) [...] algunos hermanos nunca más salieron de las entrañas de la roca.“*
- xi. *„De pocos indios pues se han consumido en la mita de Huancavelica [...] se mueren azogados y del polvo de la mina tanto que en servicio de tres mitas bien renegridos y echando borbollones de sangre por la boca se quedan muertos causa de esta esta provincia aniquilada y los pueblos destituidos de moradores y otros. Los más están retirados en la ciudad del Cusco a fin de huir de la mita de Huancavelica y los poco que quedan por el amor de su pueblo redimen la tanda de su mita con yniar noventa pesos a Huancavelica para que en su lugar se alquilen otro.“*
- xii. *„Ya no es para soportar tantas inquietudes que con nosotros cometen los citados hacendados de Haquira y Quiñota. [...] Ya no tenemos donde hacer nuestros sembríos, ya no tenemos donde pastar nuestros ganados, y estamos a abandonar nuestras casas en las que hemos vivido desde nuestros antepasados, puesto que estos hacendados nos han quitado nuestros terrenos.“*
- xiii. *„[...] destrucción y debilitamiento de toda forma de organización social y de las formas de representación local.“*
- xiv. *„[...] la escasa presencia de sus directivas en las estancias de los gobiernos provinciales y regional. Por lo general, no cuentan con planes de desarrollo y no participan en la elaboración de los presupuestos de sus distritos, desconociendo incluso la existencia de estos procesos.“*
- xv. *„Ese Santiago fue protector de Jesús; con su espada y su caballo blanco le defendió contra Poncio Pilato para que no le hicieran daño.“*

- xvi. „La gente por aquí cree mucho en esa roca que era primer descanso de Santiago. Es el sitio donde descansó el Santo después del combate con los antichristos. Agotado se arrodilló al lado de su caballo mirando hacía la salida del sol y haciendo la cruz.“
- xvii. „[...] ayudan a las mujeres a preguntar.“
- xviii. „No festejamos con ellos, ni siquiera hablamos con ellos.“
- xix. „¡Es la fiesta de los caballos, es la fiesta de los aficionados!“
- xx. „El ganado que ahora tenemos, es decir vacas, caballos y ovejas, cabras también, antes era de España. Para nosotros lo robó el patrón Santiago. Pero con su caballo [blanco] solo había llevado los blancos. Para cruzar el mar extendió su manta, como puente servía. Por eso luego goteando y San Juan el dueño del ganado siguió tras el rastro. Cuando Santiago llegó a esa zona lo recibieron con fiesta y tinkaron al ganado. La chicha [derramada] dejó los animales con manchas y diferentes colores. Entonces, cuando llegó San Juan ya no encontraba [su ganado blanco]. Desesperado se quedó en Llaquna.“
- xxi. „Los abigeos se recomiendan al Santiago, porque él mismo es ladrón.“
- xxii. „[...] el Patrón Santiago fue el mayor ladrón que llegó después de los Inkas y está en la iglesia. Antes de los españoles robar era feo, era malo, se cortaba la mano del ladrón. Taitacha Santiago cambió eso. [...] Los ladrones están libres, Santiago los favorece; solo aquellos ladrones débiles, inútiles que no saben su oficio son desamparados por él.“
- xxiii. „Entonces tienes que dormir mirando el ganado o en el mismo corral.“
- xxiv. „Sobre todo los caballos son fáciles de llevar. Se arean rápidos, casi no dejan huella.“
- xxv. „Al avaro o el antisocial se le castiga con el robo, y éste acto es aprobado por la comunidad.“
- xxvi. „Los de las comunidades de arriba son todos dedicados al abigeato. Son ladrones y asesinos. Roban ganado pero nosotros no podemos entrar a la comunidad. Unidos se levantan.“
- xxvii. „Los del pueblo a veces se llevan una pieza no más, por pura necesidad y se lo preparan enseguida. Somos pobres. Pero cuando vienen de la quebrada, siempre son varios, bien organizados. Entonces se llevan 10 a veinte cabezas, o sea toda una manada y nos dejan en la pobreza. Tienen camioneta y todo. Directo llevan a Arequipa, ya no encuentras.“
- xxviii. „En Tambo [capital de la provincia] hay todavía por lo menos dos autoridades dedicados al robo de ganado.“
- xxix. „Yo nunca he ido al pequeño. Es patrón de los bandidos, de los ladrones no más!“
- xxx. „Los runas (indígenas) que están en juicios, éstos también van de todas partes a acogerse a él por abogado. Mandan hacer un escrito con un abogado, eso lo meten en uno de sus bolsillos. Así el Santiago va a encontrarse con la justicia.“
- xxxi. „El lloque defiende en procesos fuertes, sobre todo a los abigeos. Les ayuda salir de los problemas. Cuando un hijo se va a la cárcel, el padre pide al Santo y a pocos días este sale.“
- xxxii. „No buscamos la ley de los mistis. Allí solo nos quitamos mas de lo nuestro, y no pasa nada. Para nosotros no hay justicia. Por eso se acercan al llug'i Taytacha (Santiago). Dicen, que ayuda a cobrar venganza.“
- xxxiii. „Los wirapampas creen en el Lloqe Santiago, Inka Rey, y en el Paña Santiago o P'unchay Santiago, el santo cristiano. Cada uno tiene su dominio y recibe sus ofrendas, junto con la Pachamama y los ruwales, espíritus telúricos.“
- xxxiv. „Es como un servicio, le dejas tu hombro, te agradece, por eso todos se adelantan y a veces hay bronca.“
- xxxv. „Lo usamos contra el mal viento, en la casa lo quemamos con incienso y azúcar. El humo purifica, cura! Dicen que lo bendice el patrón, porque está allí en la iglesia respirando.“
- xxxvi. „Compañaykuwaychis, Tata paña Santiagu t'inkarisun, t'inkarisun Tata paña Santiaguta, ch'allarisun Tata paña Santiaguta!“
- xxxvii. „Cada uno tiene que poner su propia voluntad y fe.“

- xxxviii. „¿Que boca se ha comido pecho wina? – ¡Del condor del Cerro wayllani su pico se lo ha comido.“; „¿De donde viene qori libro? – „¡De Arequipa en lomo de caballo viene!“
- xxxix. „Caballitoy color bayo surpuy, ccanllarpina sayarik-tin o jatarictin, enemigonchis jamontircra escaychaqui, sayurisan surpuy Patronsito santiago caballuchata donacamay, bayuchata cargachaypaq yuracchata afishunpaq, saynuchata cargachapac costeñuchata afishunpa.“
- xl. „poniendo más entereza, más voluntad, más fuerza.“
- xli. „Así que no se desbalancean los animales.“
- xlii. „[...] para devolver cualquier brujería.“
- xliii. „El ritual de la mesa es quizás el más importante en los Andes, por la amplitud de su utilización. Es un ritual en sí mismo, y como tal se usa con gran diversidad de propósitos. Pero con mucha frecuencia forma parte también de otros rituales, de distinto carácter e intención.“
- xliv. „La Pachamama y los Apus son deidades que necesitan ser alimentados para renovar su ‘fuerza sobrenatural’, y así, tengan la fuerza suficiente para controlar los recursos vitales (tierras de cultivos, animales) en función al bienestar de la familia.“
- xlv. „Así les preparamos su kallpa.“
- xlvi. „Imago mundi: la representación andina del mundo.“
- xlvii. „[...] con la finalidad de llamar consigo durante el viaje al espíritu o alma ‘ajayu’ de los productos y fin de que no se acaben tan pronto.“
- xlviii. „Son consumidos en un instante, no duran, en un momento ya no queda más [...] pero por el contrario, si los alimentos tienen su ánimo, entonces duran mucho tiempo. Así es: se come, pero sigue quedando.“
- xlix. „[...] el ánimo concluye con la vida de su propietario.“
- l. „[...] va a la mujer embarazada.“
- li. „El ánimo se desprende progresivamente de su soporte material, y, al hacerlo, se disuelve en una entidad cada vez menos definida, que terminará siendo expulsada, para significar su desaparición.“
- lii. „Estas conopas es cosa cierta que las tenían todos en tiempo de su gentilidad antes de la venida de los españoles, y la misma certidumbre hay de que las tienen ahora los nietos de aquellos, pues sus padres heredaron de los suyos.“
- liii. „Las conopas, que en el Cuzco y por allá arriba llaman chancas, son propiamente sus dioses Lares y Penates, y así las llaman también Huacicamayoc, el mayordomo o dueño de la casa.“
- liv. „[...] poseen el ánimo o fuerza vital del rebaño.“
- lv. „[...] monolitos de diferentes tamaños, visibles principalmente en los corrales y en las alrededores de algunas casas.“
- lvi. „A través de su ‘soplo’(sama) se produce la acción benéfica de este monolito, que insufla a los animales la fuerza vital necesaria para tener buena salud.“
- lvii. „A veces el ánimo [de los animales] se queda en los lugares donde pastean o donde duermen. A veces se pierde. Entonces enferman, incluso mueren. Por eso guardamos nuestra ylla. Siempre le ofrecemos su t’inka. Casi como imán es. Llama el ánimo de sus animales.“
- lviii. „Entonces gorditos se ponen, brillan sus pelos!“
- lix. „De esa manera los abigeos no los pueden llevar, no dejan montar, fuerte resisten!“
- lx. „Entonces él mismo los va a arrear.“
- lxi. „En la punta del cerro hay una pampita – como corral formado por soldados que están dando vuelta, dentro hay una llama ylla, varios caballos y cuatro toros bravos mirando hacia este lado. Por eso tenemos ganado bravo. Votado no más, arriba en los cerros aguanta. En el Sawiri-calla, más abajo hay ovejas también, todas crespas. Por eso en el pueblo son puros crespas, no más, bonitas son!“
- lxii. „Los apus Sauricaya y Huacoto paseaban en noches de luna por distintos lugares. Fueron a pasear a Quilla-pampa de noche. Allí ven a una doncella, mujer bella que era la hija de Chamampaya: Intitianka. Tenía cabellera blanquecina, como la luna, ojos ahumados, tez blanca, muy bella. Los dos la ‘romancean’. Ella duda y les pide tener un duelo para decidir quién la tendrá. Ambos apus pelean y se mueven hacia el este, pasan por la ciudad de los ‘coscos’ – la ciudad de los piedras – hoy llamada Cuzco, y luego, en la noche, por Chumbivilcas

(parte del departamento del Cuzco). Amanece. La hija de Chamampaya y su madre les siguen. Aquella tenía una lliclla teñida de nogal. Su madre tenía fruta: palta, pacaes, limones. A las 4 o 5 am, estaban al borde del río de los Chumbivilcas. Los peleadores ya habían subido. Chamampaya tiene ganas de miccionar al borde del río. La hija sube a Cochapampa, luego a Jaquiras, y desde Huancacalla observa como el apu Huacoto – hoy zona de Grau – le arroja con un caballo y le fractura el brazo derecho a Sauricaya. Este, con su mano izquierda, le arroja un toro en el pecho. Así, le atraviesa el corazón. La hija de Chamampaya llora y grita, sale el sol y se petrifican todos. Hoy el apu Huacoto permanece con el corazón tras-pasado, en el distrito de Mariscal Gamarra. Hay mucho ganado vacuno allí, se ha quedado. Todavía siguen tras-pasando los cóndores por el hueco buscando la carne del corazón. El apu Sauricaya se queda en Tambobamba, con una falla. Allí existe una piedra en forma de caballo, donde los pobladores llevan cebo y mechas el 25 de julio día de Santiago, para adorarlo. En cuanto a Intitanka, ella sigue llorando. En la comunidad de Chuaquere hay dos fuentes de agua cristalina. Ella está siempre cubierta con su lliclla de nogal, que es la paja. La Chamanpaya sigue miccionando en Charamuray. Allí sigue miccionando: hay un manante de debajo de la roca, cercana al río. Del atado que tenía, se han difundido las frutas y hoy produce bastante pacaes, palta, limones, naranjas pequeñas.“

lxiii. „Cuentan que este mismo Sawiricalla es el hijo del Cerro Maquerua (cerro alto del Distrito de Challhuahuacho). Un día iba al Cusco para cortejar la hija del Inca. Como regalo su padre le entregó muchos ganados cargados de oro y plata. En una lliclla el joven llevó la ropa más fina. Así quedó pobrecito el Cerro Maquerua. No hay mas que paja allí. Pero el Sawiricalla, alegre empezó el viaje. Cuando ya estaba un rato en camino encontró su cuñado, el Mallmania, y le contó sus planes. Pero este, envidioso, le persigió y durante la noche le robó todos sus bienes y los ganados mansos. Los animales que resistían dejaba. Además no podía llevar la lliclla que Sawiricalla tenía debajo de la cabeza. En la mañana, cuando Sawiricalla se dió cuenta de su desgracia, desesperado se quedó allí convertido en cerro. Por eso en el lado del Mallmania hay ganado manso y oro y nosotros tenemos ganado bravo y tejidos finos.“

lxiv. „Siempre la gente tiene la creencia de dejar ofrendas como la coca o coca rufo y vicuña winachapi o sea cebo de

vicuña y condor purupi o sea del condor su pluma pidiendo que sus ganados sean bravos y que se reproduzca.“

lxv. „Después de la cosecha todos los Achachilas tienen la boca abierta.“

lxvi. „Ahora toda la naturaleza está hambrienta.“

lxvii. „Se considera que la tierra en agosto está viva, y es necesario hacer ofrendas para proteger a la comunidad de enfermedades y a los cultivos de destrucción.“

lxviii. „Agosto es el único mes en el que dar, en el que llenar.“

lxix. „Aunque sea solo por su lugar – la mesa es a la ritualidad andina como la misa es a la ritualidad católica.“

lxx. „[...] para que se aumente el ganado.“

lxxi. „Doce significa para todos, si no se sabe todos los nombres individuales.“

lxxii. „En época de lluvia el zorro estaba andando totalmente mojado cuando vió cabalgar al Santiago en su caballo. Entonces, molestado como era se escondió detrás de una roca y cuando el Santo se acercó, de repente salió al camino aulliendo. El caballo muy asustado, dió saltos haciendo caer duro al Santo. Mientras este se levantaba maldiciendo, el zorro escapó riendo y se escondió en su casa subterránea. Entonces dijo el Santiago: ‘A ver quien sabe asustar más’. Unos días después el zorro sale otra vez en busca de alimento. De pronto, caye un rayo inmenso lanzado por Santiago y hace pedazos del zorro. Riendo el Santo junta los trozos y le devuelve la vida al zorro y le dice: Eso si era un susto!“

lxxiii. „Gallo capitán es el primer cargo que se hace, de dos, tres, cuatro, hasta siete años, solo varones.“

lxxiv. „Taita Santiago kunammi pagasayki ama imaman-tas churankicha wawaykikunatana!“

lxxv. „Entonces eres como un hijo, te conoce. Entonces te puedes acercar y te escucha. Si no, no te escucha.“

lxxvi. „Vamos, porque esa parte pertenece a Ccocha.“; „Nos invitan porque somos como familia, como un barrio no más.“

lxxvii. „Seres malignos habitando en los bofedales o en lugares feos; cuando se acercan por ahí, es posible que los pesque.“



- lxxviii. „[...] los brujos que siempre trabajan con los muertos y tienen calavera.“
- lxxix. „[...] una curandera diagnosticó la casi fatal enfermedad de la paciente como resultado de brujería, pero se le aconsejó no preocuparse pues: que vendría Santiago a curarla, y que estuviese advertida que se había de tapar la cara con su lliclla, y que bajare la cabeza para no verlo porque había de venir muy reluciente y vestido de oro, que le quemaría si lo mirase; y se tapó y sintió que había entrado haciendo ruido como espuelas y que el susodho y su madre empezaron a cantar diciendole: vestido de oro, vestido de amarillo, ya vienes por los cerros, breñas y barrancos.“
- lxxx. „No solo niños, muchísima gente moría de eso.“
- lxxxi. „En las comunidades ya no había hombres para enterrar.“
- lxxxii. „Hablan con el como si fuera un borracho más.“
- lxxxiii. „Si no nos hacemos respetar con todos, se llevan nuestras riquezas.“
- lxxxiv. „Cuando no hay buena producción agrícola, unos a otros se roban la cosecha, incluso chuño que está secando. La gente observa los movimientos de los vecinos.“
- lxxxv. „Si por aquí roban a los negociantes es más bien su propia culpa. Ellos nos engañan, abajo en el mercado para una arroba de chuño nos dan poquito, unas tres, cuatro manos de más, así no más. Entonces las familias están a las justas, si se les acaba el chuño, no pueden. Lo peor es en los meses de enero, febrero.“
- lxxxvi. „Hay un ladrón comprobado, pero todos le tienen respeto. Cuando se emborracha, las plantas de su huerto los arranca de raíz, destruye chozas enteras. Es terrible.“
- lxxxvii. „A las viudas tratan mal. Les quitan todo que tienen. poco a poco se empobrecen. Si tenía mucha riqueza se vuelve pobre, y termina dando vueltas.“
- lxxxviii. „Cuando los padres entregan a la chica, muchas veces [el joven] tiene que llevarla así [maniatadas] como en asalto en su caballo. Y ella tiene que resistir.“
- lxxxix. „Algunas inician el cortejo persiguiendo al novio para ser raptada.“
- xc. „Las mujeres por aquí son bien bravas. Las tienes que domar. Tienes que hacerte respetar.“
- xcí. „Mama Inki, la madre de todos los cerros, está en el otro lado de Tambo. Tenía un combate con marca ra'qay. La cima está como una iglesia, hay piedras como cuchillos, el sitio da miedo. Bueno, esos dos se hondearon con chuño y papa. La mama inki le ganó a marca ra'qay. Por eso ahora ya no maltratan a las mujeres en esta zona. Más bien nosotras somos bien bravas.“
- xcii. „Hay un secreto, cuando el wawa no quiere salir: [las comadres] le ofenden, insultan e incluso pegan. Entonces por pura rabia sale con fuerza y llora de furia.“
- xciii. „Para morir se necesita fuerza también. El alma tiene que arrancarse del cuerpo, eso se escucha, hace 'qrr' y también aprietan los dientes. Si no tienes fuerza feo te mueres, lentamente no más.“
- xciv. „Es como su cumpleaños. Por eso festejamos.“
- xcv. „[...] se mantiene siempre húmeda y de cuyos pies brota el agua. Allí siembra la gente en agosto las semillas de todas las plantas alimenticias conocidas en la región, y dicen que allí las plantas crecen rápidamente y que observando el desarrollo de estas plantas se conocen cuáles serán las plantas que den mejores cosechas, y en qué cantidad, cuántas heladas se han de producir durante el año y cuáles de las tres épocas de siembra son las más apropiadas.“
- xcvi. „[...] la ‚Dispensa‘ está dentro de una roca. En ese lugar ellos ya saben de antemano cuál de las siembras es para la primera, cuál para la del centro y cuál para la postrera. Entonces siembran, y así al sembrar ya saben lo necesario.“
- xcvii. „No se puede subir sin jé, te coge el viento fuerte, remolino que hace un ruido fuerte al andar.“
- xcviii. „A veces dudamos, entiendes, no recuerdas. Entonces escuchamos y el corazón te dice así o así. Siempre acerta!“
- xcix. „Había un arriero que creía mucho en la Virgen. Por eso tenía un lienzo bonito con su imagen. En un viaje llegó a esta parte. Pero en Mayumbamba no había paso. El río llenaba toda la quebrada. Entonces, después de rezar delante de la Virgen se durmió desesperado. Y por la mañana el río ya estaba tranquilo y fácil de cruzar. Pero el lienzo había desaparecido. Se puso a buscar en todo sitio y al final encontró la virgen en una piedra. En el mismo sitio crecían dos árboles, una manzana y una pera.“

- c. „Para cunanca chayaricu!“
- ci. „Así les damos fuerza, para que produzcan.“
- cii. „Antes sólo había criadores de ganado por esa zona. Pero la Virgencita nos regaló semilla de papa, y de todo tipo de tubérculos. Por eso arriba ahora tenemos.“
- ciiii. „Élla misma es la papa rosada. Como su vestido es!“
- civ. „Me contaron que antes solamente habían papas en el Cusco. Pero sucedió una gran sequía en toda la parte baja. Entonces las papas huyeron. Eran tres, tres papas: la papa, ullucu y mashua. Como mujercitas caminaban, con polleras y todo. Vinieron hacia arriba, subiendo, camino a Quiñota. Muy cansadas llegaron a la quebrada. Ya no podían, cansadísimas descansaron. Entonces, los de nuestro pueblo les invitaban. Guiaron hacia arriba, a la misma Ccocha Despensa. Por eso creamos las mejores papas, nunca faltan papas por esa parte.“
- cv. „Orqo Waranqa, curaca del pueblo de Urco en la quebrada, tenía una hija muy bella llamada Pitusiray. El curaca tenía muchas tierras pero improductivas por la falta de agua. La princesa se había enamorado de un joven pastor con el nombre de Sawasiray. Pero el curaca ofreció Pitusiray a quien pudiera traer agua hasta sus chacras resacas. Entonces Sawasiray y Kuntisiray, señor de una comarca vecina, competieron. Sawasiray intentó conducir el agua de una fuente por la ladera del cerro „Sunqu Qhata“. Kuntisiray construyó un pozo grande y el agua empezó a bajar por los andenes y resultó vencedor. La princesa tuvo que obedecer las órdenes de su padre y se casó con Kuntisiray. Pero en la noche Pitusiray huyó con Sawasiray hacia las cimas de la cordillera para refugiarse en lejanas tierras. Por la mañana son alcanzados por Kuntisiray y sus guerreros, en este momento los tres quedaron convertidos en montañas nevadas. Todavía aparecen dos nevados que son el Pitusiray y el Sawasiray, y detrás está el Kuntisiray.“
- cvi. „Estos [...] tienen que ver con la mayor o menor producción de cada una de las especies de los productos.“
- cvi. „[...] espíritu de las plantas alimenticias.“
- cvi. „Al matar la llama se mataba el camay (fuerza vital) de las mamás (madres vegetales) de la anterior cosecha. Al regar con sangre las papas, se devolvía la fuerza a la futura cosecha. [...] la aspersión de las papas permite renacer el alma de la vegetación concentrada en la llama.“
- cix. „Huamalle era un hombre fuerte. Trabajaba solo todos los laymes de Cochac. Entonces, ahora le alcanzamos y nos da fuerza también.“
- cx. „Todavía esta allí, al otro lado del cerro, como roca grande con sus tres mujeres rodeado de un cerco.“
- cx. „De ordinario son de piedra, y las mas veces sin figura ninguna [...]. Todas tienen sus particularidades nombres, con que les invocan, y no hay muchacho que, en sabiendo hablar, no sepa el nombre de la Huaca de su Ayllu; por que cada parcialidad o ayllu tiene su huaca principal, y otras menos principales [...]. Algunas de estas las tienen a guardias y abogados de sus pueblos.“
- cxii. „Huanca llaman vna piedra larga, que suelen poner empinada en sus Chácaras, y la llaman también Chacrácyc, que es el Señor de la Chácara, porque piensan que aquella Chácara fue de aquella Huaca, y que tiene a cargo su aumento, y como a tal la reverencian, y specialmente en tiempo de las sementeras le ofrecen sus sacrificios.“
- cxiii. „Me dijo: No te desanimes. Siga no más con tu trabajo. Ya va a caer!“
- cxiv. „Muy rápido pasa, en un instante, no más. En carrera siempre! Apurando, clava [las espuelas], el caballo enloquecido.“
- cxv. „Un solo ojo tiene ese Santo, por eso no ve claro y lo pisa todo.“
- cxvi. „Cuando viene de ese lado [Choquecca, Tambobamba], entonces ya sabemos. De frente subimos a los laymes. Nosotros los arrariway enfrentamos.“
- cxvii. „Como Santo le repelan los olores fuertes.“
- cxviii. „Entonces cuando se acerca, dicen que con furia sale. No deja entrar, defiende! Cuerpo a cuerpo lucha, hasta ahuyentar.“
- cxix. „El Santiago en noches de tempestad cabalga por su corcel blanco a todo galope. Primero se escucha, resuenan al compás las espuelas. En la mañana se puede encontrar sus huellas arriba. Del pueblo han visto, varios. Mi tío me ha contado.“
- cxx. „Cuando solea mucho, los abuelos ya sabían que la serpiente Amaru iba subir al cielo. Pero dicen que Tayta Santiago que cuida a las cosas en el cielo no lo conciente,

- lo impide con su caballo y su vara, cuando cae las centellas, es cuando está alzando su vara y está matando a los fenómenos que sube al cielo.*“
- cxxi. *„No se puede traer de otra. Desastroso sería!“*
- cxxii. *„De la unión se espera descendencia: la lluvia.“*
- cxxiii. *„Llegó el tiempo de renovar los pasados, [...] los años fueron estériles y de hielos y granizos. Ya he vuelto.“*
- cxxiv. *„[...] porque así lo había mandado Santiago, para que llobera y que cumpliendo así sería el año abundante como los antiguos.“*
- cxxv. *„Las gentes inquieran empeñosamente a los encargados de realizar el experimento, los arariwa, antes de iniciar sus labores agrícolas.“*
- cxxvi. *„La tradición sobre las práctica predictivas llevadas a cabo en la ‚Despensa‘ cubren un área bastante extensa, que involucra comunidades campesinas de las provincias de Grau y Cotabambas en Apurímac y de la provincia de Chumbivilcas en el Cuzco.“*
- cxxvii. *„A ella van de todos lados, allí se enteran. [...] De acuerdo a eso nosotros también sembramos.“*
- cxxviii. *„Tata Santiago licenciaykiwan servishaykiku.“*
- cxxix. *„Pitusiray – Sawasiray, samayanpusa kinsa despensallata!“*
- cxxx. *„Deben recibir la bendición y el aliento de todos!“*
- cxxxi. *„Allin mikuy qespinamqag!“*
- cxxxii. *„[...] acto mágico homeopático, para evitar el daño de los animales a la sementera.“*
- cxxxiii. *„Nunca sacamos. Tumbado no más guardamos. No levantamos! Mala suerte sería.“*
- cxxxiv. *„[...] principio de fecundidad, suerte y divergencia dinámica entre principios contradictorios, está ampliamente difundido en la cultura andina.“*
- cxxxv. *„Enfermedades, desastres y desdichas, salid fuera desta tierra.“*
- cxxxvi. *„[...] se hacia lavado general en toda la ciudad, yendo los moradores della a las fuentes y ríos a bañarse, cada uno en su seque, diciendo que desta suerte salían las enfermedades dellos.“*
- cxxxvii. *„Dicen que nuestros antepasados, un hombre con el nombre de Sallmania y su esposa, habían trabajado para el Inca en el Cusco. Como recompensa les regaló todo tipo de semillas y animales. Además les dió unas buenas chacras. Pero les advirtió que tenían que llegar allí antes de que saliera el sol. Muy cargado pero con vigor caminaban. El hombre cargaba un pesado atado con Maíz y frutas tropicales, la mujer, que arreaba el ganado, solamente tenía su manta (lliclla) con unos tubérculos. Ya casi llegado, después de subir la cuesta de Pisaccasa, descansaron unos minutos. Entonces, el Sallmania, agotado como era, olvidó sus ojotas. No hasta llegar al otro valle, ya en la parte cotambambina, se dió cuenta de la pérdida. Inmediatamente, volvió mientras que la mujer se quitaba su atado y pastaba los animales. El Sawiricalla, nada más llegar a la cresta de la abra y mirando hacía el crepúsculo se quedó convertido en una montaña. Entonces, cuando su mujer vio su suerte ella también se convirtió en piedra. Por eso, la zona más alla de la abra es tropical. Hay de todo. Mientras que por aquí solamente hay tuberculos y mucho ganado.“*



# Bibliographie

Abad Pérez 2009

César Abad Pérez. *Apu Pariacaca y el Alto Cañete: estudio de paisaje cultural*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Programa Qhapaq Ñan, 2009.

Abercrombie 1998

Thomas A. Abercrombie. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

Acosta 1962 [1590]

José de Acosta. *Historia Natural y Moral de las Indias*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1962 [1590].

Acuto 1999

Félix A. Acuto. „Paisaje y dominación: la constitución del espacio social en el Imperio Inka“. In *Sed Non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*. Hrsg. von Andrés Zarankin und Félix A. Acuto. Buenos Aires: Ediciones Del Tridente, 1999, 33–75.

Acuto 2005

Félix A. Acuto. „The Materiality of Inka Domination. Landscape, Spectacle, Memory and Ancestors“. In *Global Archaeological Theory*. Hrsg. von Pedro Paulo Funari, Andrés Zarankin und Emily Stovel. New York: Kluwer Academic, 2005, 211–235.

Acuto 2009

Félix A. Acuto. „Colonizando los Andes en Tiempos del Tawantinsuyu: Paisajes, Experiencias Rituales y los Inkas como Ancestros“. In *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*. Hrsg. von Marcelo Campagno. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Buenos Aires, 2009, 267–296.

Adán, Uríbe und Urbina 2007

Leonor Adán, Mauricio Uríbe und Simón Urbina. „Arquitectura pública y doméstica en las quebradas de Pica-Tarapacá. asentamiento y dinámica social en el Norte Grande de Chile“. In *Procesos sociales prehispánicos en el sur andino: la vivienda, la comunidad y el territorio*. Hrsg. von Axel E. Nielson. Córdoba/Argentina: Ed. Brujas, 2007, 183–206.

Agnew 1995

John A. Agnew. „The Hidden Geographies of Social Science and the Myth of the ‘Geographical Turn’“. *Environment and Planning D: Society and Space* 13 (1995), 379–401.

Agricultura 1994

Ministerio de Agricultura. *Mapa etnolingüístico oficial del Perú*. Lima: Instituto Indigenista Peruano, 1994.

Agricultura 2001

Ministerio de Agricultura. *PETT – Programa Especial de Titulación de Tierras en Apurímac*. Lima: Ministerio de Agricultura, 2001.

Albro 1998

Robert Albro. „Neoliberal Ritualists of Urkupiña: Bedeviling Patrimonial Identity in a Bolivian Patronal Fiesta“. *Ethnology* 37.2 (1998), 133–164.

Alegría 2000

Ciro Alegría. *El mundo es ancho y ajeno*. Madrid: Ed. de la Torre, 2000.

Alheit 1999

Peter Alheit. *Grounded Theory. Ein alternativer methodologischer Rahmen für qualitative Forschungsprozesse*. German. 1999. URL: [http://www.fallarchiv.uni-kassel.de/wp-content/uploads/2010/07/alheit\\_grounded\\_theory\\_ofas.pdf](http://www.fallarchiv.uni-kassel.de/wp-content/uploads/2010/07/alheit_grounded_theory_ofas.pdf) (besucht am 06. 10. 2016).

Allen 1997

Catherine J. Allen. „When Pebbles Move Mountains: Iconicity and Symbolism in Quechua Ritual“. In *Creating Context in Andean Culture*. Hrsg. von Rosaleen Howard-Malverde. Oxford: Oxford University Press, 1997, 73–84.

Allen 1988

Cathrine J. Allen. *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1988.

**Altwater 1987**

Elmar Altwater. *Sachzwang Weltmarkt. Verschuldungskrise, blockierte Industrialisierung, ökologische Gefährdung – der Fall Brasilien*. Hamburg: VSA Verlag, 1987.

**Álvarez 1998 [1588]**

Bartolomé Álvarez. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Madrid: Ediciones Polifemo, 1998 [1588].

**Ameigeiras 1995**

Aldo Rubén Ameigeiras. „Cultura y religiosidad popular: el entramado socio-cultural de una fiesta santiagueña en el Gran Buenos Aires“. *Intercambio: Jahrbuch des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland* 1993/94 (1995), 112–122.

**Anta Félez 1997**

José Luis Anta Félez. „La fiesta de La Candelaria“. *Cuadernos* 10 (1997), 71–92.

**Apel 1958**

Max Apel. *Wiederholung. Philosophisches Wörterbuch*. Berlin: De Gruyter, 1958, 306.

**Arendt 2006**

Hannah Arendt. „Der Raum des Öffentlichen und der Bereich des Privaten“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 420–433.

**Armstrong 1982**

John Armstrong. *Armstrong, John Nations before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.

**Arnold und Yapita 2006**

Denise. Y. Arnold und Juan de Dios Yapita. *The Metamorphosis of Heads: Textual Struggles, Education, and Land in the Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2006.

**Arriaga 1920 [1621]**

Pablo José de Arriaga. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Lima: Librería Sanmartí, 1920 [1621].

**Arriaga 1992 [1621]**

Pablo José de Arriaga. *Eure Götter werden getötet: Ausrottung des Götzendienstes in Peru*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992 [1621].

**Arroyo Aguilar 1987**

Sabino Arroyo Aguilar. *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1987.

**Arroyo Aguilar 2008**

Sabino Arroyo Aguilar. „De Santiago Matadinos a Tayta Shanti“. *Revista de Antropología* 6.6 (2008), 119–134.

**Assmann 1992**

Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck, 1992.

**Assmann 2005**

Jan Assmann. *Theologie und Weisheit im alten Ägypten*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2005.

**Assmann und Strohm 2010**

Jan Assmann und Harald Strohm, Hrsg. *Magie und Religion. Lindauer Symposien für Religionsforschung*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2010.

**Atkinson 1987**

Jane Monnig Atkinson. „The Effectiveness of Shamans in an Indonesian Ritual“. *American Anthropologist* 89 (1987), 342–355.

**Augé 1994**

Marc Augé. *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. Frankfurt: S. Fischer, 1994.

**Austin 1962**

John L. Austin. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

**Aveni 2003**

Anthony F. Aveni. „Archaeoastronomy in the Ancient Americas“. *Journal of Archaeological Research* 11.2 (2003), 149–191.

**Baasner und Zens 2005**

Rainer Baasner und Maria Zens. *Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft: Eine Einführung*. Berlin: Verlag Erich Schmidt, 2005.

**Bachmann-Medick 1996**

Doris Bachmann-Medick. „Einleitung“. In *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Hrsg. von Doris Bachmann-Medick. Frankfurt a. M.: Fischer TB, 1996, 7–64.

**Bachmann-Medick 2012**

Doris Bachmann-Medick. „Culture as Text: Reading and Interpreting Cultures“. In *Travelling Concepts for the Study of Culture*. Hrsg. von Birgit Neumann und Ansgar Nünning. New York: Fischer TB, 2012, 7–64.

**Bahr 2004**

Petra Bahr. „...alle unsere Erkenntnis Gottes ist bloß symbolisch ...? Religionstheoretische Implikationen der ‘Kritik der Urteilskraft’“. In *Religion und symbolische Kommunikation*. Hrsg. von Klaus Tanner. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004, 114–148.

**Baine 1874**

Alexander Baine. *Geist und Körper. Die Theorie über ihre gegenseitigen Beziehungen*. Leipzig: Brockhaus, 1874.

**Bakhtin 1981**

Mikhail Mikhailovich Bakhtin. „Forms of Time and of the Chronotope in the Novels: Notes Toward a Historical Poetics“. In *The Dialogic Imagination*. Hrsg. von Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981, 84–258.

**Barba de Piña Chan 1998**

Beatriz Barba de Piña Chan. „Introducción“. In *Caminos terrestres al cielo: Contribución al estudio del fenómeno romero*. Hrsg. von Beatriz Barba de Piña Chan. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.

**Bartels 1974**

Dietrich Bartels. „Schwierigkeiten mit dem Raumbegriff in der Geographie“. *Geographica Helvetica* 29.2 (1974), 7–21.

**Bastien 1985**

Joseph William Bastien. „Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology“. *American Anthropologist* 87.3 (1985), 595–611.

**Bastien 1996**

Joseph William Bastien. *La montaña del Cóndor. Metáfora y Ritual en un Ayllu Andino*. Bd. 16. Biblioteca andina. La Paz: Hisbol, 1996.

**Bateson 1958**

Gregory Bateson. *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Stanford: Stanford University Press, 1958.

**Baudin 1987 [1928]**

Luis Baudin. *Das Leben der Inka. Die Andenregion am Vorabend der spanischen Eroberung*. Zürich: Manesse, 1987 [1928].

**D. Baudy 1998**

Dorothea Baudy. *Römische Umgangsriten: eine ethologische Untersuchung der Funktion von Wiederholungen für religiöses Verhalten*. Bd. 43. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Berlin: de Gruyter, 1998.

**D. Baudy 2001**

Dorothea Baudy. „Wiederholungen“. In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl. Stuttgart: Kohlhammer, 2001, 366–374.

**D. Baudy 2006**

Dorothea Baudy. „Ethology“. In *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Hrsg. von Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg. Leiden: Brill, 2006, 345–360.

**G. Baudy 1998**

Gerhard Baudy. „Kultobjekte“. In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV*. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl. Stuttgart: Kohlhammer, 1998, 17–32.

**Bauer 1998**

Brian S. Bauer. *The Sacred Landscape of the Inca. The Cusco Queque System*. Austin: The University of Texas Press, 1998.

**Bauer und Dearborn 1995**

Brian S. Bauer und David S. Dearborn. *Astronomy and Empire in the Ancient Andes. The Cultural Origins of Inca Sky Watching*. Austin: University of Texas Press, 1995.

**Beattie 1964**

John Beattie. *Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*. London: Routledge, 1964.

- Beit-Hallahmi 1971**  
Benjamin Beit-Hallahmi. „Psychology of Religion 1880 – 1930: The Rise and Fall of a Psychological Movement“. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 10 (1971), 84–90.
- Bell 1992**  
Catherine Bell. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Benavides 1993**  
Marisela Benavides. „Aspectos tecnológicos y sociales en la región andina. El caso de los cultivos andinos en el Cusco“. In *El Agroecosistema andino. Problemas, limitaciones, perspectivas*. Hrsg. von Hernán Luis Rincón. Lima: CIP, 1993, 171–186.
- Bender 1993**  
Barbara Bender. „Landscape – Meaning and Action“. In *Landscape: Politics and Perspectives*. Hrsg. von Barbara Bender. Oxford: University Press, 1993, 1–17.
- Bender 2001**  
Barbara Bender. „Landscapes on the Move“. *Journal of Social Archaeology* 1.1 (2001), 75–89.
- Bennassar 1975**  
Bartolome Bennassar. *The Spanish Character, Attitudes and Mentalities. From the Sixteenth to the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- Benson 2012**  
Elizabeth P. Benson. *The Worlds of the Moche on the North Coast of Peru*. Texas: University of Texas Press, 2012.
- Berking 1998**  
Helmuth Berking. „Global Flows and Local Cultures. Über die Re-Konfiguration sozialer Räume im Globalisierungsprozess“. *Berliner Journal für Soziologie* 8.3 (1998), 381–392.
- Berríos Llanco 2010**  
Edson Berríos Llanco. „Los problemas limítrofes entre regiones, provincias y distritos: la competencia de demarcación territorial“. *Gaceta Jurídica Editores* 145 (2010), 83–93.
- Beto Quilca 2008**  
Roger Beto Quilca. „Paro agrario en Cusco“. *La República / Peru* 10.07.2008 (Juli 2008).
- Biezais 1979**  
Haralds Biezais. „Die Hauptprobleme der religiösen Symbolik“. In *Religious Symbols and their Functions*. Hrsg. von Haralds Biezais. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1979, VII–XXIX.
- Bjerke 1979**  
Svein Bjerke. „Symbolism and Magical Acts“. In *Religious Symbols and their Functions*. Hrsg. von Haralds Biezais. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1979, 167–177.
- Bloch 1989**  
Maurice Bloch. „Symbols, Song, Dance and Features of Articulation. Is Religion an Extreme form of Traditional Authority?“ In *Ritual, History, and Power: Selected Papers in Anthropology*. Hrsg. von Maurice Bloch. London: Athlone Press, 1989, 19–45.
- Bloch 2006**  
Maurice Bloch. „Deference“. In *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Hrsg. von Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg. Leiden: Brill, 2006, 495–506.
- Blotevogel 1999**  
Hans Heinrich Blotevogel. „Sozialgeographischer Paradigmenwechsel? Eine Kritik des Projekts der handlungszentrierten Sozialgeographie von Benno Werlen“. In *Handlungsorientierte Sozialgeographie. Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion*. Hrsg. von Peter Meusburger. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999, 1–33.
- Blumenberg 1991**  
Hans Blumenberg. „Paradigmen zu einer Metaphorologie“. In *Diskurs: Sprache*. Hrsg. von Willi Oelmüller und Volker Steenblock. München: UTB, 1991, 253–262.
- G. Böhme 1995**  
Gernot Böhme. *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.
- H. Böhme 2007**  
Hartmut Böhme. „Raum-Bewegung-Grenzstände der Sinne“. In *Möglichkeitsräume. Zur Performativität von sensorischer Wahrnehmung*. Hrsg. von Christina Lechtermann und Kirsten Wagner. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2007, 53–72.



**Bolin 1998**

Inge Bolin. *Rituals of Respect: The Secret of Survival in the High Peruvian Andes*. Austin: Audio Forum, 1998.

**Bonavia 1991**

Duccio Bonavia. „Die Domestizierung der Pflanzen in den Anden“. In *Inka Peru. Indianische Hochkulturen durch drei Jahrtausende. Katalog zur Ausstellung im Schloßmuseum Linz vom 12. 5. bis 8. 12. 1991, Bd. 1*. Hrsg. von Gunter Dimt. Bd. N.F. 43. Kataloge des Oberösterreichischen Landesmuseums. Linz: OÖ Landesmuseum, 1991, 78–89.

**Boudewijnse 2006**

Barbara Boudewijnse. „Ritual and Psyche“. In *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Hrsg. von Jens Kreinath, Jan Snoeck und Michael Stausberg. Leiden: Brill, 2006, 123–142.

**Bourdieu 2009 [1972]**

Pierre Bourdieu. *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009 [1972].

**Bourdieu 1990**

Pierre Bourdieu. *Was heißt Sprechen? Die Ökonomie des Sprachlichen Tausches*. Wien: Braumüller, 1990.

**Bourdieu 1991**

Pierre Bourdieu. „Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum“. In *Stadt-Räume*. Hrsg. von Martin Wentz. Frankfurt a. M.: Campus, 1991, 25–34.

**Bourdieu 1993**

Pierre Bourdieu. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

**Bourdieu 2010**

Pierre Bourdieu. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010.

**Bouysse-Cassagne 1987**

Thérèse Bouysse-Cassagne. *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. La Paz: Hisbol, 1987.

**Bouysse-Cassagne 1988**

Thérèse Bouysse-Cassagne. *Lluvias y Cenizas: Dos Pachacuti en la Historia*. Bd. 4. Biblioteca Andina. La Paz: HISBOL, 1988.

**Braudel 2006 [1949]**

Fernand Braudel. „Géohistoire und geographischer Determinismus [1949]“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 295–408.

**Braun 1932**

Joseph Braun. *Das christliche Altargerät in seinem Sein und seiner Entwicklung*. München: Hueber, 1932.

**Braungart 1996**

Wolfgang Braungart. *Ritual und Literatur. Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft*. Tübingen: Niemeyer, 1996.

**Brignardello 2000**

Carlos Brignardello. *Simbología prehispánica del paisaje*. Lima: Didi de Arteta, 2000.

**Brosseder 2014**

Claudia Brosseder. *The Power of Huacas. Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press, 2014.

**Burger 1992**

Richard L. Burger. *Chavín and the Origins of Andean Civilization*. London: Thames und Hudsons, 1992.

**Burkert 1997**

Walter Burkert. *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin: De Gruyter, 1997.

**Burkert 1998**

Walter Burkert. *Kulte des Altertums: Biologische Grundlagen der Religion*. München: C.H. Beck, 1998.

**Burmeister 2000**

Stefan Burmeister. „Archeology and Migration. Approaches to an Archaeological Proof of Migration“. *Current Anthropology* 41.4 (2000), 539–567.

**Bystrina 1989**

Ivan Bystrina. *Semiotik der Kultur, Zeichen-Texte-Codes*. Bd. 5. Probleme der Semiotik. Tübingen: Stauffenburg, 1989.

**Cáceres Olivera 2004**

Roberto Cáceres Olivera. „Sucinta relación de corregidores del Cusco“. *Revista del Archivo Regional de Cusco* 16 (2004), 169–177.

**Cama Ttito und Ttito Tica 1999**

Máximo Cama Ttito und Alejandra Ttito Tica. „Pe-  
leas rituales: la waylla takanakuy en Santo Tomás“.  
*Anthropología* 17 (1999), 151–185.

**Campos Taipe 1988**

Godofredo Néstor Campos Taipe. „El wallqa  
huñuy en la fiesta del Santiago“. In *Ritos de siembra  
de maíz en Colcabamba y La Loma*. Hrsg. von Godof-  
redo Néstor Campos Taipe. Huancayo: Centro de  
Servicios Campesinos, 1988, 57–66.

**Campos Taipe 2004**

Godofredo Néstor Campos Taipe. „La ira ira del  
dios sol en Tocas-Colcabamba: Sol, amarus y  
hombres“. *Revista de Investigaciones Folclóricas* 19  
(2004), 140–150.

**Campos Taipe und Orrego Bejarano 1994**

Godofredo Néstor Campos Taipe und Rita Ampa-  
ro Orrego Bejarano. „Simbolismo en la siembra del  
maíz“. *Folklore Americano* 58 (1994), 203–209.

**Cancik 2001**

Hubert Cancik. „Art. Theodizee“. In *Handbuch reli-  
gionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 5. Stuttgart:  
Kohlhammer, 2001, 169–172.

**Carbajal Torres 2008**

Hernán Carbajal Torres. „Huelga general cam-  
pesina en el Perú“. *Télam – Agencia de noticias de  
Argentina* 08.07. 2008 (2008).

**Carreño 1987 [1883]**

Ángel Carreño. *Tradiciones Cusqueñas*. Cuzco: Edito-  
rial Municipalidad del Qosqo, 1987 [1883].

**Cassirer 1964**

Ernst Cassirer. *Philosophie der symbolischen Formen*.  
Bd. 1–111. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchge-  
sellschaft, 1964.

**Cassirer 2006 [1931]**

Ernst Cassirer. „Mythischer, ästhetischer und theo-  
retischer Raum [1931]“. In *Raumtheorie. Grundlagen-  
texte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg.  
von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt  
a. M.: Suhrkamp, 2006, 485–500.

**Castillo Guzmán 1999**

Gerardo Castillo Guzmán. „Embriaguez colec-  
tiva y sexualidad en los Andes“. *Anthropologica* 17  
(1999), 192–243.

**Castro 2004 [1957]**

Américo Castro. *España en su historia: Ensayos sobre  
historia y literatura*. Madrid: Trotta, 2004 [1957].

**Cavero Carrasco 2001**

Ranulfo Cavero Carrasco. *Los dioses vencidos: una  
lectura antropológica del Taki Onqoy*. Ayacucho: Uni-  
versidad de Huamanga, 2001.

**Cereceda 1990**

Verónica Cereceda. „A partir de los colores de un  
pájaro“. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombia-*  
*no* 4 (1990), 47–104.

**Certeau 1988**

Michel de Certeau. *The Practice of Everyday Life*.  
University of California Press, 1988.

**Certeau 2006**

Michel de Certeau. „Praktiken im Raum“. In *Raum-  
theorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kultur-  
wissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan  
Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 343–353.

**Chambi Pacoricona 2007**

Néstor Chambi Pacoricona. *Señas y secretos de crian-  
za de la vida: Señas y secretos de crianza de la chacra,  
animales, paisaje, tejidos y de la comunidad*. Puno:  
Asociación Chuyma de Apoyo Rural Chuyma Aru,  
2007.

**Chidester und Linenthal 1995**

David Chidester und Edward Linenthal. „Intro-  
duccion“. In *American Sacred Space*. Hrsg. von David  
Chidester und Edward Linenthal. Bloomington:  
Indiana University Press, 1995, 1–42.

**Choy 1958**

Emilio Choy. „De Santiago Matamoros a Santiago  
Mata-indios. Las ideas políticas en España desde la  
Reconquista a la Conquista de América“. *Revista del  
Museo Nacional* 27 (1958), 195–272.

**Cieza de León 1984 [1553]**

Pedro de Cieza de León. *Crónica del Perú*. Hrsg. von  
Franklin Pease. Lima: Fondo Editorial de la Ponti-  
ficia Universidad Católica del Perú, 1984 [1553].

**Cieza Pérez 2011**

Velisario Cieza Pérez. *Como romper con la historia del  
cholo barato*. Madrid: Editorial Académica Española,  
2011.

- Claros Arispe 1991**  
Edwin Claros Arispe. *Yllapa, Gott und Kult des Blitzes in den Anden*. Regensburg: S. Roderer, 1991.
- Clifford und George 1986**  
James Clifford und Marcus George, Hrsg. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- CNTE 1999**  
CNTE. *I Censo Nacional de Talla en Escolares: Nutrición y retardo en el crecimiento*. Lima: Ministerio de Educación, 1999.
- Cobo 1964 [1653]**  
Bernabé Cobo. *Historia del Nuevo Mundo y Fundación de Lima*. Hrsg. von Francisco P. Mateos. Bd. 2. Madrid: Ediciones Atlas, 1964 [1653].
- Coleman und Elsner 1994**  
Simon Coleman und John Elsner. „The Pilgrim's Progress: Art, Architecture and Ritual Movement at Sinai“. *World Archaeology* 26.1 (1994), 73–89.
- Comunidades Campesinas 1987**  
Ley General de Comunidades Campesinas. *Ley N° 24656*. Lima: Congreso de la Republica, 1987.
- Condarco Morales 1970**  
Ramiro Condarco Morales. *El escenario andino y el hombre: ecología y antropología de los Andes centrales*. La Paz: Renovación, 1970.
- Contreras Ivárcena 1991**  
Eduardo Contreras Ivárcena. *La violencia política en Apurímac. Su impacto social y económico*. Trabajos del Colegio Andino 4. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1991.
- Contreras 1985**  
Jesús Contreras. „Subsistencia y ritual en Chinchero (Peru)“. *Boletín Americanista* 25 (1985), 208–213.
- N. D. Cook und A. P. Cook 2007**  
Noble David Cook und Alexandra Parma Cook. *People of the Vulcano. Andean Counterpoint in the Colca Valley of Peru*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Cooney 1994**  
Gabriel Cooney. „Sacred and Secular Neolithic Landscape“. In *Sacred Sites, Sacred Places*. Hrsg. von David L. Carmichael. London: One World Archaeology, 1994, 32–43.
- Corr 2010**  
Rachel Corr. *Ritual and Remembrance in the Ecuadorian Andes*. Tucson: University of Arizona Press, 2010.
- Cosgrove 1989**  
Denis Cosgrove. „Geography is Everywhere: Culture and Symbolism in Human Landscapes“. In *Horizons in Human Geography*. Hrsg. von Derek Gregory und Rex Walford. Basingstoke: Macmillan, 1989, 118–135.
- Cosgrove 1998**  
Denis Cosgrove. *Social Formation and Symbolic Landscape*. Wisconsin: Wisconsin Univ. Press, 1998.
- Craik 1986**  
Kenneth H. Craik. „Psychological Reflections on Landscape“. In *Landscape Meanings and Values*. Hrsg. von Edmund C. Penning-Rowsell und David Lowenthal. London: Allen und Unwin, 1986, 48–64.
- Crumrine und Morinis 1991**  
Ross Crumrine und Alan Morinis. *Pilgrimage in Latin America*. Westport: Greenwood Press, 1991.
- Cuadros Muñoz 1984**  
Julio Cuadros Muñoz. *Economía y administración en la historia del Perú, 1821–1980*. Lima: Pérez, 1984.
- Cuadros, Consiglieri und De Echave 2005**  
Julia Cuadros, Jaime Consiglieri und José De Echave. *Mapeo de la situación social e institucional del proyecto Las Bambas*. Lima: CooperAcción, 2005.
- Cunha und Price 2013**  
Stephen F. Cunha und Larry W. Price. „Agricultural Settlement and Land Use in Mountains“. In *Mountain Geography: Physical and Human Dimensions*. Hrsg. von Martin F. Price u. a. Berkeley: University of California Press, 2013, 301–332.
- Cusco 1689**  
Archivo Arzobispal del Cusco. „Sección Colonial, Leg. I, Exp. 71, Folio 36: Documento elaborado por Horacio Villanueva Urteaga, versión de Antonio Enríquez Camargo“. 1689.

**Cusco 1697**

Archivo Arzobispal del Cusco. „Sección Colonial, Leg. II, Exp. 17-28, 1-7 LXXXVII, 2, 21, Folio 11: Causa criminal que se sigue contra Pasqual Haro del pueblo de Haquira, por idolatrías y hechizerías“. 1697.

**De Echave und Torres 2005**

José De Echave und Víctor Torres. *Hacia una estimación de los efectos de la actividad minera en los índices de pobreza en el Perú*. Lima: CooperAcción, 2005.

**De la Flor 2008**

Fernando R. De la Flor. „Prólogo“. In *De Apóstol Matamoros a Yllapa Mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el (des)cubrimiento de América*. Hrsg. von Javier Domínguez García. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, 11–18.

**De la Vega 1944 [1617]**

Garcilaso De la Vega. *Historia General del Perú*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1944 [1617].

**De la Vega 1983 [1617]**

Garcilaso De la Vega. *Wahrhaftige Kommentare zum Reich der Inka*. Berlin: Rütten & Loening, 1983 [1617].

**De Saussure 2001 [1931]**

Ferdinand De Saussure. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin, New York: De Gruyter, 2001 [1931].

**De Saussure 1991**

Ferdinand De Saussure. „Der Gegenstand der Sprachwissenschaft“. In *Diskurs: Sprache*. Hrsg. von Willi Oelmlüller und Volker Steenblock. Bd. 8. Philosophische Arbeitsbücher. Paderborn: UTB, 1991, 206–217.

**Dean 1999**

Carolyn Dean. *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham und London: Duke University Press, 1999.

**Dean 2001**

Carolyn Dean. „Andean Androgyny and the Making of Men“. In *Gender in Prehispanic America: a Symposium at Dumbarton Oaks*. Hrsg. von Cecelia Klein. Washington D.C., 2001, 143–182.

**Decoster 2007**

Jean-Jacques Decoster. „Tenencia de la tierra en Apurímac durante la colonia: Políticas de control del espacio y acceso a recursos“. In *Proceso de composición y titulación de tierras en Apurímac-Perú, siglos XVI–XX*. Hrsg. von Rainer Hostnig. Bd. 1. Lima: EDITATÜ, 2007, 32–41.

**Deleuze 1992a**

Gilles Deleuze. *Differenz und Wiederholung*. München: Fink, 1992.

**Deleuze 1992b**

Gilles Deleuze. *Woran erkennt man den Strukturalismus?* Berlin: Merve, 1992.

**Denevan 2001**

William M. Denevan. *Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

**Denhardt 1975**

Robert M. Denhardt. *The Horse of the Americas*. Norman: University of Oklahoma Press, 1975.

**Desarrollo de la Selva Peruana 2008**

AIDSESP – Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana. *Komuniqué* 08.07.2008. Spanish. Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana. Sep. 2008. URL: [www.aidesep.org.pe/](http://www.aidesep.org.pe/) (besucht am 22. 09. 2008).

**Descola 1992**

Phillippe Descola. „Societies of Nature and the Nature of Society“. In *Conceptualizing Society*. Hrsg. von Adam Kuper. London: Routledge, 1992, 107–126.

**Dickhardt und Hauser-Schäublin 2003**

Michael Dickhardt und Brigitta Hauser-Schäublin. „Eine Theorie kultureller Räumlichkeit als Deutungsrahmen“. In *Kulturelle Räume, räumliche Kultur*. Hrsg. von Michael Dickhardt und Brigitta Hauser-Schäublin. Münster: Lit Verlag, 2003, 13–42.

**Dollfus 1996**

Oliver Dollfus. „Los Andes como Memoria“. In *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes Centrales-Pérou-Bolivié*. Hrsg. von Pierre Morlon. Paris: INRA, 1996, 11–29.

- Domingo de Santo Tomás 1951 [1560]**  
Fray Domingo de Santo Tomás. *Lexicón y vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Instituto de Historia, 1951 [1560].
- Domínguez García 2008**  
Javier Domínguez García. *De Apóstol Matamoros a Yllapa Mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el (des)cubrimiento de América*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.
- Douglas 1996**  
Mary Douglas. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. New York: Routledge, 1996.
- Dröge 2000**  
Franz Dröge. *Ort und Raum. Über Raumkonstruktionen und ihre Vermittlung*. Bremen: ZWE, 2000.
- Dück 2001**  
Michael Dück. *Der Raum und seine Wahrnehmung*. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 253. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2001.
- Dücker 2004**  
Burkhard Dücker. „Ritus und Ritual im öffentlichen Sprachgebrauch“. In *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Hrsg. von Dietrich Harth. Heidelberg: Synchron Publishers, 2004, 219–257.
- Dünne 2006a**  
Jörg Dünne. „Politsch-geographische Räume. Eine Einleitung“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 371–385.
- Dünne 2006b**  
Jörg Dünne. „Soziale Räume. Eine Einleitung“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 289–303.
- Dünne und Günzel 2006**  
Jörg Dünne und Stephan Günzel. „Vorwort“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 9–15.
- Durkheim 1994 [1912]**  
Emile Durkheim. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994 [1912].
- Durkheim 1961**  
Emile Durkheim. *Regeln der soziologischen Methode*. Berlin: Neuwied, 1961.
- Dussel 1982**  
Enrique Dussel. *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*. Mainz: Grünewald, 1982.
- Duviols 1976**  
Pierre Duviols. „Punchao, Idolo mayor del Coricancha: Historia y tipología“. *Antropológica Andina* 1-2 (1976), 156–183.
- Duviols 1978**  
Pierre Duviols. „Un symbolisme andin du double: La lithomorphose de l’ ancetre“. In *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, Paris, 2–9 Septembre, 1976*. Hrsg. von Société des Américanistes de Paris. Paris, 1978, 359–364.
- Duviols 1979**  
Pierre Duviols. „Un Symbolismo de l’occupation, de l’aménagement et de l’exploitation de l’espace: Le monolithe huanca et sa fonction dans les Andes préhispaniques“. *L’ homme* 19.2 (1979), 7–31.
- Duviols 1986**  
Pierre Duviols. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías en Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: CBC, 1986.
- Earls 2005**  
John Earls. „The Andes and the Evolution of Coordinated Environmental Control“. *Culture and Society (Internet Zeitschrift für Kulturwissenschaften)* 16 (2005). URL: [http://www.inst.at/trans/16Nr/02\\_4/earls16.htm](http://www.inst.at/trans/16Nr/02_4/earls16.htm) (besucht am 17.02.2016).
- Ecco 1996**  
Umberto Ecco. *Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur*. München: dtv, 1996.
- Eckhardt und Melton 1992**  
Robert B. Eckhardt und Terry W. Melton. *Population Studies on Human Adaptation and Evolution in the Peruvian Andes*. University Park: Matson Museum of Anthropology, 1992.

#### Eglash 2004

Ron Eglash. „Appropriating Technology: An Introduction“. In *Appropriating Technology. Vernacular Science and Social Power*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004, 51–62.

#### Einstein 2006

Albert Einstein. „Raum, Äther und Feld in der Physik“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 94–104.

#### Eisel 1987

Ulrich Eisel. „Landschaftskunde als ‘materialistische Theologie‘“. In *Geographie des Menschen*. Hrsg. von Gerhard Bahrenberg. Bremen: Universitätsdruck, 1987, 89–109.

#### El presidente de la República de Perú 1990

El presidente de la República de Perú. *Decreto Supremo 044-90-PCM (8 de mayo de 1990): Normas Técnicas para la Demarcación territorial*. Lima: El presidente de la República de Perú, Mai 1990.

#### Eliade 1977

Mircea Eliade. *Im Mittelpunkt*. Wien: Europaverlag, 1977.

#### Eliade 1993

Mircea Eliade. *Geschichte der religiösen Ideen*. Bd. 1. Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis. Freiburg: Herdersche, 1993.

#### Eliade 2007

Mircea Eliade. *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen, 2007.

#### Erikson 1996

Erik H. Erikson. „The Development of Ritualization“. In *Readings in Ritual Studies*. Hrsg. von Ronald L. Grimes. New Jersey: Prentice Hall, 1996, 201–211.

#### Espinoza Soriano 1978

Waldemar Espinoza Soriano. „El trabajo de los yanayacos en las tierras del Inca“. In *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*. Hrsg. von Waldemar Espinoza Soriano. Lima: Editorial Mantaro, 1978, 299–328.

#### Estadística e Informática 2002

Instituto Nacional de Estadística e Informática, Hrsg. *Almanaque Apurímac 2001–2002* (2002).

#### Estadística e Informática 2009

Instituto Nacional de Estadística e Informática. *Mapa de desnutrición crónica en niñas y niños menores de cinco años a nivel provincial y distrital*, 2009. Lima: Sinco Editores, 2009.

#### Estadística e Informática 2010a

Instituto Nacional de Estadística e Informática. *Mapa de pobreza provincial y distrital 2009. El enfoque de la pobreza monetaria*. Lima: Fondo de Poblaciones de las Naciones Unidas, 2010.

#### Estadística e Informática 2010b

Instituto Nacional de Estadística e Informática. *III Censo Nacional Agropecuario, (CENAGRO), N° 1 Número de productores agropecuarios, por condición jurídica según tamaño de las unidades agropecuarias*. URL: <http://censos.inei.gob.pe/bcoCuadros/IIICenagro.htm> (besucht am 26. 06. 2010).

#### Estadística e Informática 2010c

Instituto Nacional de Estadística e Informática. *IX Censo Nacional de Población y IV de Vivienda (CPV)*. URL: <http://www.inei.gob.pe> (besucht am 26. 06. 2010).

#### Etzrodt 2003

Christian Etzrodt. *Sozialwissenschaftliche Handlungstheorien*. Konstanz: UTB, 2003.

#### Evans 1985

Christopher Evans. „Tradition and the Cultural Landscape: An Archaeology of Place“. *Archaeological Review from Cambridge* 4.1 (1985), 80–94.

#### Evans-Pritchard 1988

Edward Evan Evans-Pritchard. *Magie als Hexerei, Orakel und Magie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.

#### Farfán Lobotón 2002

Carlos Farfán Lobotón. „El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros – Canta“. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 31.1 (2002), 115–142.

#### Farrington 1998

Ian Farrington. „The Concept of Cusco“. *Tawantinsuyu* 5 (1998), 53–59.

**Fellbecker 1995**

Sabine Fellbecker. *Die Prozession: historische und systematische Untersuchung zu einer liturgischen Ausdrucksbehandlung*. Münsteraner theologische Abhandlungen 39. Altenberge: Oros Verlag, 1995.

**Fellbecker 1999**

Sabine Fellbecker. „Art: Prozession. II. Liturgisch“. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 8. Hrsg. von Walter Kasper. 3. Aufl. Freiburg: Herder, 1999, 679.

**Fernández Juárez 2004**

Gerardo Fernández Juárez. „Ajayu, ánimu, kuraji. La enfermedad del susto en el Altiplano de Bolivia“. In *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas Antropológicas*. Hrsg. von Gerardo Fernández Juárez. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2004, 279–304.

**Fernandez 1965**

James W. Fernandez. „Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult“. *American Anthropologist* 67.4 (1965), 902–929.

**Figle und Klein 2002**

Johann Figle und Hans Dieter Klein. *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*. Der Begriff der Seele, Bd. 1. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

**Fisher 1981**

John Fisher. *Gobierno y sociedad en el Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981.

**Flanigan 2001**

Clifford C. Flanigan. „The Moving Subject: Medieval Liturgical Procession in Semiotic and Cultural Perspective“. In *Moving Subjects: Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*. Hrsg. von Kathleen Ashley und Wim Hüskens. Amsterdam: Rodopi, 2001, 35–52.

**Flannery, J. Marcus und Reynolds 1989**

Kent V. Flannery, Joyce Marcus und Robert G. Reynolds. *The Flocks of the Wamani: A Study of Llama Herders on the Punas of Ayacucho*. New York, Berkeley: Academic Press, 1989.

**Flores Ochoa 1976**

Jorge A. Flores Ochoa. „Enqa, enqaychu, illa y khu-ya rumi: Aspectos mágico-religiosos entre pastores“. *Journal of Latin American Lore* 2.1 (1976), 115–134.

**Flores Ochoa, Kuon Arce und Samanez Argumedo 1993**

Jorge A. Flores Ochoa, Elisabeth Kuon Arce und Roberto Samanez Argumedo. *Pintura mural en el sur andino*. Lima: Banco del Crédito, 1993.

**Flusser 2006**

Vilém Flusser. „Räume“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Dünne Jörg und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 274–284.

**Ford 2008**

Dana Ford. *Peru Farmers Block Roads*. Juli 2008. URL: <http://in.reuters.com/article/2008/07/08/peru-strike-idINN0829697920080708> (besucht am 10.09.2015).

**Foucault 1992 [1977]**

Michel Foucault. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992 [1977].

**Foucault 1981**

Michel Foucault. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

**Foucault 1991**

Michel Foucault. *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1991.

**Foucault 2006 [1967]**

Michel Foucault. „Von anderen Räumen [1967]“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 317–329.

**Fox 1988**

James J. Fox. „Introduccion“. In *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*. Hrsg. von James J. Fox. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 1–28.

**Franco 1944**

Alberto Franco. *Leyendas del Tucumán*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1944.

- Frazer 1991 [1890]**  
James George Frazer. *Der Goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*. Hamburg: Rowohlt, 1991 [1890].
- Freud 1999**  
Sigmund Freud. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1999.
- Fuenzalida Vollmar 1980**  
Fernando Fuenzalida Vollmar. „Santiago y el Wamani. Aspectos de un culto pagano en Moya“. *Debates en Antropología* 5 (1980), 155–187.
- Garayar und Wust 2003**  
Carlos Garayar und Walter Wust. *Atlas departamental del Peru*. Bd. 1. *Cuzco-Apurímac*. Lima: Ediciones PEISA, 2003.
- García Miranda 1989**  
Juan José García Miranda. „Los carnevales: ritual y relaciones de intercambio“. *Antropología* 7 (1989), 55–69.
- García Miranda und Tacuri Aragón 2006**  
Juan José García Miranda und Karlos Tacuri Aragón. *Los rostros de Santiago. Patrón, ganadero, callejero. Estudio de las fiestas del ganado en el Valle del Mantaro*. Quito: IPANC, 2006.
- Garma Navarro und Shadow 1994**  
Carlos Garma Navarro und Roberto Shadow. *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. Mexico City: UAM, 1994.
- Garrido Aranda 1979**  
Antonio Garrido Aranda. *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1979.
- Gayton 1996**  
Don Gayton. *Re-explorations of Nature and the Human Spirit*. Gabriola Island/Kanada: New Society Publishers, 1996.
- Geertz 1983**  
Clifford Geertz. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- Gelles 1995**  
Paul H. Gelles. „Equilibrium and Extraction: Dual Organization in the Andes“. *American Ethnologist* 22.4 (1995), 710–742.
- Gengnagel, Horstmann und Schwendler 2008**  
Jörg Gengnagel, Monika Horstmann und Gerald Schwendler. „Prozessionen“. In *Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche: Bewegung zwischen Religion und Politik*. Hrsg. von Jörg Gengnagel, Monika Horstmann und Gerald Schwendler. Köln: Böhlau, 2008, 3–18.
- Giddens 1992**  
Anthony Giddens. *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, 1992.
- Giddens 1995**  
Anthony Giddens. *Die Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.
- Gil García und Fernández Juárez 2008**  
Francisco M. Gil García und Gerardo Fernández Juárez. „El culto a los cerros en el mundo andino“. *Revista Española de Antropología Americana* 38.1 (2008), 105–113.
- Girard 1994**  
René Girard. *Das Heilige und die Gewalt*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1994.
- Girault 1988**  
Louis Girault. *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: CERES, 1988.
- Gitlitz 2002**  
David M. Gitlitz. „Pilgrimage. An Introduction“. In *Pilgrimage: From the Ganges to Graceland*. Hrsg. von Linda Davidson und David M. Gitlitz. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2002, XVII–XXII.
- Gladigow 1983**  
Burkhard Gladigow. „Religion im Rahmen der theoretischen Biologie“. In *Neue Ansätze der Religionswissenschaft*. Hrsg. von Hans G. Kippenberg. München: Kösel, 1983, 97–112.
- Gladigow 1988**  
Burkhard Gladigow. „Religionsgeschichte des Gegenstandes- Gegenstände der Religionsgeschichte“. In *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Hrsg. von Hartmut Zinser. Berlin: Dietrich Reimer, 1988, 6–37.



**Gladigow 1998**

Burkhard Gladigow. „Art. Ritual, komplexes“. In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl. Stuttgart: Kohlhammer, 1998, 458–460.

**Gladigow 2004**

Burkhard Gladigow. „Symbole und Symbolkontrolle als Ergebnis einer Professionalisierung von Religion“. In *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*. Hrsg. von Rudolf Schlögl, Bernhard Giesen und Jürgen Osterhammel. Konstanz: Universitätsverlag, 2004, 159–172.

**Goldammer 1960**

Kurt Goldammer. *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1960.

**Golte 1980**

Jürgen Golte. *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1980.

**Golte und Sánchez Garrafa 2009**

Jürgen Golte und Rodolfo Sánchez Garrafa. „Sawasiray-Pitusiray, la antigüedad del concepto y santuario en los Andes“. *Investigaciones Sociales* 8.13 (2009), 15–29.

**González Holguín 1989 [1608]**

Diego González Holguín. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca. Edición facsimilar de la versión de 1952*. Lima: UNMSM, 1989 [1608].

**Goody 1961**

Jack Goody. „Religion and Ritual: The Definitional Problem“. *British Journal of Sociology* 12 (1961), 142–164.

**Gose 1994**

Peter Gose. *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

**Gose 1995**

Peter Gose. „Contra Pasqual Haro. Un proceso de idolatrías, Cusco, 1697“. *Ciencias Sociales* 1.1 (1995), 203–218.

**Gose 2008**

Peter Gose. *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.

**Gouley 2005**

Clotilde Gouley. *Conflictos mineros, interculturalidad y políticas públicas: el caso de Las Bambas, Provincias de Cotabambas y Grau, departamento de Apurímac*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2005.

**D. Gow 1978**

David Gow. *The Gods and Social Change in the High Andes*. Ann Arbor: University of Wisconsin Microfilms International, 1978.

**D. Gow und R. Gow 1975**

David Gow und Rosalinda Gow. „La alpaca en el mito y el ritual“. *Allpanchis* 8 (1975), 141–174.

**Greenway 1998**

Christine Greenway. „Hungry Earth and Vengeful Stars: Soul Loss and Identity in the Peruvian Andes“. *Social Science and Medicine* 47.8 (1998), 993–1004.

**Griffiths und Baliñas Pérez 1998**

Nicholas Griffiths und Carlos Baliñas Pérez. *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

**Grillo 1994**

Eduardo Grillo. *Crianza andina de la chacra*. Lima: PRATEC, 1994.

**Grimes 1987**

Ronald L. Grimes. „Art. Procession“. In *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 12. Hrsg. von Mircea Eliade. New York: Macmillan, 1987, 1–3.

**Grimes 1996**

Ronald L. Grimes. „Introduction“. In *Readings in Ritual Studies*. Hrsg. von Ronald L. Grimes. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1996, XIII–XVI.

**J. Grimm und W. Grimm 1894 [1893]**

Jakob Grimm und Wilhelm Grimm. „Art. Raum“. In *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 14. Hrsg. von Jakob Grimm und Wilhelm Grimm. München: dtv, 1894 [1893], 275–283.

Guaman Poma de Ayala 1980 [1615]

Felipe Guaman Poma de Ayala. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Hrsg. von John V. Murra. México: Siglo Veintiuno, 1980 [1615].

Guerrero Barba 2010

Andrés Guerrero Barba. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transcripción: análisis históricos, estudios teóricos*. Lima: Serie Estudios históricos, 2010.

Guerrero Rincón und Gutiérrez Ramos 1996

Amado Antonio Guerrero Rincón und Jairo Gutiérrez Ramos. *Gobierno y administración colonial siglo XVIII*. Bucaramanga, 1996.

Günzel 2006

Stephan Günzel. „Einleitung: Physik und Metaphysik des Raums“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 19–43.

Gupta und Ferguson 2001

Akhil Gupta und James Ferguson. „Beyond Culture: Space Identity, and the Politics of Difference“. In *Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era*. Hrsg. von Akhil Gupta und James Ferguson. London: Duke University Press, 2001, 33–51.

Gutschow 2008

Niels Gutschow. „Begehungen und Umgehungen – Das Durchmessen und die Besetzung von Raum durch Wallfahrten und Prozessionen“. In *Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche: Bewegung zwischen Religion und Politik*. Hrsg. von Jörg Gengnagel, Monika Horstmann und Gerald Schwendler. Köln: Böhlau, 2008, 399–436.

Guzmán Herrera 2000

José Guzmán Herrera. *Del espacio y el movimiento socio-político en el Ande*. Lima: Fondo Editorial Fundación Academia Diplomática del Perú, 2000.

Hahn 2004

Hans Peter Hahn. „Die Aneignung des Fahrrads“. In *Blick nach vorn: Festgabe für Gerd Spittler zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Kurt Beck, Till Förster und Hans P. Hahn. Köln: Rüdiger Köppe, 2004, 264–280.

Halbmayer und Mader 2004

Ernst Halbmayer und Elke Mader. *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raums in Zeiten der Globalisierung*. Bd. 6. Atención. Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika Instituts. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel, 2004.

Halbwachs 1985

Maurice Halbwachs. *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt a. M.: Fischer Wissenschaft, 1985.

Halbwachs 1992 [1941]

Maurice Halbwachs. „The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land: Conclusion [1941]“. In *On Collective Memory*. Edited, Translated, and Introduced by L. A. Coser. Hrsg. von Maurice Halbwachs. Chicago und London: University of Chicago Press, 1992, 191–235.

Hall 1977

Stuart Hall. „‘Culture’, the Media and the ‘Ideological Effect’“. In *Mass Communication and Society*. Hrsg. von James Curran, Michael Gurevitch und Janet Woollacott. London: Edward Arnold, 1977, 315–348.

Hamelin 1907

Octave Hamelin. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Paris: Félix Alcan, 1907.

Hampe 1979

Theodoro M. Hampe. „Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561“. *Historia y Cultura* 12 (1979), 75–117.

Hanke 1980

Lewis Hanke. *Guía de las fuentes en Hispanoamérica para el estudio de la administración virreinal española en México y en el Perú, 1535–1700*. Washington D.C.: Libraries Australia, 1980.

Hard 2002

Gerhard Hard. „Über Räume reden. Zum Gebrauch des Wortes ‘Raum’ in sozialwissenschaftlichem Zusammenhang“. In *Landschaft und Raum. Aufsätze zur Theorie der Geographie*. Hrsg. von Gerhard Hard. Universitätsverlag Rasch, 2002, 235–252.

Harendarski 2003

Ulf Harendarski. *Widerstreit ist zwecklos. Eine semiotische Untersuchung zum Diskurs ‘Entführt von Außerirdischen’*. Tübingen: Gunter Narr, 2003.

**Harris 1978**

Olivia Harris. „Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men“. In *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. Hrsg. von Jean S. La Fontain. London: Academic Press, 1978, 21–40.

**Hauser-Schäublin 2003**

Brigitta Hauser-Schäublin. „Raum, Ritual und Gesellschaft. Religiöse Zentren und sozio-religiöse Verdichtung im Ritual“. In *Kulturelle Räume – räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*. Hrsg. von Brigitta Hauser-Schäublin und Michael Dickhardt. Bd. 10. Göttinger Studien zur Ethnologie. Münster: LIT, 2003, 43–88.

**Heiler 1979**

Friedrich Heiler. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1979.

**Heinz-Mohr 1998**

Gerd Heinz-Mohr. *Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*. München: Eugen Diederichs Verlag, 1998.

**Hernández Lefranc 2006**

Harold Hernández Lefranc. „El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú“. *Investigaciones Sociales* 10.16 (2006), 51–92.

**Hierzenberger 1969**

Gottfried Hierzenberger. *Der magische Rest. Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums*. Düsseldorf: Patmos, 1969.

**Hill 1988**

Jonathan Hill. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

**Hirsch und O'Hanlon 1995**

Eric Hirsch und Michael O'Hanlon. *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

**Holdridge 1967**

Leslie Holdridge. *Life Zone Ecology*. San Jose: Tropical Science Center, 1967.

**Hostnig, Palomino Dongo und Decoster 2007**

Rainer Hostnig, Ciro Palomino Dongo und Jean-Jacques Decoster. *Proceso de composición y titulación de tierras en Apurímac-Perú Siglos XVI-XX*. Bd. 2. Cusco: EDITATÜ, 2007.

**Huber 1999**

Toni Huber. *The Cult of Pure Crystal Mountain: Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*. New York: Oxford University Press, 1999.

**Hubert und Mauss 2006 [1898]**

Henry Hubert und Marcel Mauss. „From Sacrifice: Its Nature and Function [1898]“. In *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. Hrsg. von Jeffrey Carter. New York: Continuum, 2006, 88–99.

**Huertas Vallejos 2005**

Lorenzo Huertas Vallejos. „Yanan Yllapa, Santiago y el Wamani“. *Agua, Revista de Cultura Andina* 2 (2005), 57–79.

**Humboldt 2004**

Alexander von Humboldt. *Ansichten der Cordilleren und Monumente der eingeborenen Völker Amerikas*. Hrsg. von Oliver Lubrich und O. Ete. Frankfurt a. M.: Eichborn, 2004.

**Humphrey und Laidlaw 1994**

Caroline Humphrey und James Laidlaw. *The Archetypical Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. New York: Clarendon Press, 1994.

**Hyslop 1987**

John Hyslop. „Inkawasi, el mundo en microcosmos“. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología (Argentina)* (1987), 47–71.

**Indias 1786**

Archivo General de Indias. „26.16, Libros y Manuscritos, MP 9, Folios 120–137: Descripción General de la América Meridional, comprendida en los Virreynatos del Perú, Buenos Ayres y Reyno de Chile de 1789“. 1786.

**Iriarte 1979**

Gregorio P. Iriarte. *El Cooperativismo y la Comunidad Indígena*. La Paz: Ediciones Puerta del Sol, 1979.

**Irigaray 2006**

Luce Irigaray. „Der Ort, der Zwischenraum. Eine Lektüre von Aristoteles: Physik IV, 2-5“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 244–260.

**Isbell 1985**

Billie Jean Isbell. *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas, 1985.

**Janich und Mittelstraß 1973**

Peter Janich und Jürgen Mittelstraß. „Raum“. In *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Hrsg. von Hermann Krings und Hans Michael Baumgartner. Bd. 2. München: Kösel, 1973, 1154–1168.

**Janik 1976**

Dieter Janik. *Magische Wirklichkeitsauffassung im hispanoamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts. Geschichtliches Erbe und kulturelle Tendenz*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.

**Jones 2007**

Graham Jones. *Saints in the Landscape*. Chalford: Tempus Publishing, 2007.

**Kant 1974 [1790]**

Immanuel Kant. *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1974 [1790].

**Kant 2006 [1768]**

Immanuel Kant. „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum [1768]“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 74–76.

**Kant 2006 [1786]**

Immanuel Kant. „Was heißt: sich im Denken orientieren? [1786]“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 80–83.

**Kant 2006 [1770]**

Immanuel Kant. „Von dem Raume [1770]“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 76–79.

**Kapsoli 1991**

Wilfredo Kapsoli. „Los pishtacos: degolladores degollados“. *Bulletin de Institut française des études andines* 20.1 (1991), 61–77.

**Kawin 1972**

Bruce F. Kawin. *Telling it Again and Again. Repetition in Literature and Film*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.

**Kinder und Hilgemann 2004**

Hermann Kinder und Werner Hilgemann. *Atlas Weltgeschichte*. München: dtv, 2004.

**Kiong und Kong 2000**

Tong Chee Kiong und Lily Kong. „Religion and Modernity: Ritual Transformation and the Reconstruction of Space and Time“. *Social and Cultural Geography* 1 (2000), 29–44.

**Kippenberg 1998**

Hans G. Kippenberg. „Art. Magie“. In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl. Bd. 4. Stuttgart: Kohlhammer, 1998, 85–98.

**Koch 2003**

Andreas Koch. „Raumkonstruktionen“. In *Humanökologie – Ansätze zur Überwindung der Natur-Kultur-Dichotomie*. Hrsg. von Peter Meusbürger und Thomas Schwan. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2003, 175–198.

**Kohl 2003**

Karl-Heinz Kohl. *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. C.H.Beck, 2003.

**Kolata und Ponce Sanguines 1992**

Alan Kolata und Carlos Ponce Sanguines. „Tiwanaku: The City at the Center“. In *The Ancient Americas: Art from Sacred Landscapes*. Hrsg. von Richard E. Townsend. Chicago: The Art Institute of Chicago, 1992, 317–334.

**Kreinath 2005**

Jens Kreinath. *Semiose des Rituals. Eine Kritik ritualtheoretischer Begriffsbildung*. Diss. Heidelberg: Ruprecht-Karls Universität, 2005.

**Kreinath 2006**

Jens Kreinath. „Semiotics“. In *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Hrsg. von Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg. Leiden: Brill, 2006, 429–472.

**Krieger und Belliger 2006**

David J. Krieger und Andréa Belliger. „Einführung“. In *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Hrsg. von Andréa Belliger und David J. Krieger. Wiesbaden: VS-Verlag, 2006, 7–34.

**Krüger, Nijhawan und Stavranopoulou 2015**

Oliver Krüger, Michael Nijhawan und Eftychia Stavranopoulou. „‘Ritual’ und ‘Agency’. Legitimation und Reflexivität ritueller Handlungsmacht“. *Forum Ritualdynamik: Diskussionsbeiträge des SFB 619 ‚Ritualdynamik‘ der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 14* (2015). URL: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5785> (besucht am 17.02.2016).

**La Fontain 1985**

Jean S. La Fontain. *Initiation: Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*. Harmondsworth: Penguin Books, 1985.

**Labouvie 1992**

Eva Labouvie. *Verbotene Künste. Volksmagie und ländlicher Aberglaube*. St. Ingbert: Röhrig, 1992.

**Ladero Quesada 2004**

Miguel Ángel Ladero Quesada. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Areté, 2004.

**Lagos 1993**

Maria L. Lagos. „‘We Have to Learn to Ask’: Hegemony, Diverse Experiences, and Antagonistic Meanings in Bolivia“. *American Ethnologist* 20.1 (1993), 52–71.

**Laidlaw und Humphrey 2006**

James Laidlaw und Caroline Humphrey. „Action“. In *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Hrsg. von Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg. Leiden: Brill, 2006, 265–284.

**Laime 2003**

Víctor Laime. *Takanakuy: cuando la sangre hierve*. Cusco: Wilkar, 2003.

**Lanata 1997**

Luis Lanata. „Los componentes del Paisaje Arqueológico“. *Revista de Arqueología Americana* 13 (1997), 151–165.

**Lanczkowski 1980**

Günter Lanczkowski. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

**Lanczkowski 1990**

Günter Lanczkowski. *Einführung in die Religionsphänomenologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

**Lang 1988**

Bernard Lang. „Kleine Soziologie religiöser Rituale“. In *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Hrsg. von Hartmut Zinser. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1988, 73–95.

**Lang 1998**

Bernhard Lang. „Ritual/Ritus“. In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl. Bd. 4. Stuttgart: Kohlhammer, 1998, 442–458.

**Langer 1979**

Susanne K. Langer. *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*. Mittenwald: Mäander, 1979.

**Lanwerd 2002**

Susanne Lanwerd. *Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2002.

**Läpple 1991**

Dieter Läpple. „Essay über den Raum. Für ein gesellschaftswissenschaftliches Raumkonzept“. In *Stadt und Raum. Soziologische Analysen*. Hrsg. von Hartmut Häußermann. Pfaffenweiler: Centaurus, 1991, 157–207.

**Lastres 1956**

Juan B. Lastres. „La ‘Citua’ o ‘Coya Raimi’, fiesta purificadora del pecado-enfermedad“. *Revista del Museo Nacional* 25 (1956), 233–256.

- Latasa Vassallo 1997**  
Pilar Latasa Vassallo. *Administración virreinal en el Perú*. Madrid: Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, 1997.
- Layder 1994**  
Derek Layder. *Understanding Social Theory*. London: Sage Publications, 1994.
- Leach 1968**  
Edmund Leach. „Ritual“. In *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Hrsg. von David L. Shils. New York: Macmillan, 1968, 520–526.
- Leach 1978**  
Edmund Leach. *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978.
- Lecaros-Terry 2001**  
Ana Teresa Lecaros-Terry. *Los Peregrinos del Señor de Murubuy. Espacio, Culto e Identidad en los Andes*. Diss. Freie Universität Berlin, 2001.
- Lefebvre 2006 [1974]**  
Henri Lefebvre. „Die Produktion des Raums [1974]“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 330–343.
- Lefebvre 2009**  
Henri Lefebvre. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- Lehmann-Nitsche 1995 [1928]**  
Robert Lehmann-Nitsche. „El templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor [1928]“. In *La enigmática etnoastronomía andina*. Hrsg. von Denise Ostermann de Petricevic. La Paz: Centro de Cultura, Arquitectura y Arte Taipinquiri, 1995, 155–230.
- Leibniz 2008 [1765]**  
Gottfried W. Leibniz. „Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Von den einfachen Modi und zunächst von denen des Raumes [1765]“. In *Klassische Texte zum Raum*. Hrsg. von Ulf Heuner. Berlin: Parodos, 2008, 79–84.
- Leroi-Gourhan 2006 [1965]**  
André Leroi-Gourhan. „Die symbolische Domestikation des Raumes [1965]“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 228–243.
- Lévi-Strauss 1968**  
Claude Lévi-Strauss. *The Savage Mind*. Chicago: University Press, 1968.
- Lévi-Strauss 1973**  
Claude Lévi-Strauss. *Das wilde Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.
- Lévy-Bruhl 1956 [1927]**  
Lucien Lévy-Bruhl. *Die Seele der Primitiven*. Düsseldorf: Diederich, 1956 [1927].
- Lewi 1988**  
E. D. Lewi. „A Quest for the Source: The Ontogenesis of a Creation Myth of the Ata Tana Ai“. In *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*. Hrsg. von James J. Fox. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 246–282.
- Lewin 2006 [1917]**  
Kurt Lewin. „Kriegslandschaft [1917]“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 129–140.
- Lira 2008**  
Jorge A. Lira. *Diccionario Quechua-Castellano*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2008.
- Lisi 1990**  
Francesco Leonardo Lisi. *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 1990.
- D. Llanque Chana 1972**  
Domingo Llanque Chana. „‘Mamantan Urupa’“. *Revista Teológica Limense* 6 (1972), 239–254.
- Lorandi 1988**  
Ana María Lorandi. „El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial“. *Revista Andina* 6.1 (1988), 135–173.
- Lorenzer 1972**  
Alfred Lorenzer. *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972.

**Lotmann 1972**

Jurij M. Lotmann. *Die Struktur literarischer Texte*. München: W. Fink, 1972.

**Löw 2001**

Martina Löw. *Raumsoziologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

**Lowie 1990 [1952]**

Robert Lowie. *Primitive Religion*. New York: Grosset & Dunlap, 1990 [1952].

**Lüdke 1993**

Alf Lüdke. *Eigen-Sinn. Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik im Kaiserreich bis in den Faschismus*. Hamburg: Ergebnisse Verlag, 1993.

**Luhmann 1984**

Niclas Luhmann. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.

**Luhmann 2002**

Niclas Luhmann. *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

**Luig und Oppen 1995**

Ute Luig und Achim von Oppen. „Naturaneignung als symbolischer Prozeß in afrikanischen Gesellschaften“. In *Naturaneignung in Afrika als sozialer und symbolischer Prozess*. Hrsg. von Ute Luig und Achim von Oppen. Berlin: Das Arabische Buch, 1995, 29–50.

**Luig und Oppen 1997**

Ute Luig und Achim von Oppen. „Landscape in Africa: Process and Vision“. In *The Making of African Landscape*. Hrsg. von Ute Luig und Achim von Oppen. Frankfurt a. M.: Franz Steiner Verlag, 1997, 7–46.

**Luque Talavan 1999**

Miguel Luque Talavan. „La intendencia de Puno. De circunscripción colonial al departamento“. *Revista Complutense de Historia de América* 25 (1999), 219–252.

**Lynch 1972**

Kevin Lynch. *What Time Is This Place?* Cambridge: MIT Press, 1972.

**Maccormack 1998**

Sabine Maccormack. „Time, Space, and Ritual Action: The Inka and Christian Calendars in Early Colonial Peru“. In *Native Traditions in the Postconquest World*. Hrsg. von Elizabeth Hill Boone und Tom Cummins. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1998, 295–343.

**Mach 2008 [1905]**

Ernst Mach. „Der physiologische Raum im Gegensatz zum metrischen [1905]“. In *Klassische Texte zum Raum*. Hrsg. von Ulf Heuner. Berlin: Parodos Verlag, 2008, 115–130.

**Madden 2010**

Raymond Madden. *Being Ethnographic. A Guide to the Theory and Practice of Ethnography*. London: Sage Publications, 2010.

**Malinowski 1973**

Bronisław Malinowski. *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1973.

**Malo González 2000**

Claudio Malo González. „Religiosidad y fiestas populares“. In *Diálogo Intercultural. Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*. Hrsg. von Fernández Salvador und Consuelo. Ediciones Abya-Yala, 2000, 361–372.

**G. E. Marcus 1995**

George E. Marcus. „Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography“. *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), 95–117.

**Martínez 1987**

Gabriel Martínez. *Una mesa ritual en Sucre: aproximaciones semióticas al ritual andino*. La Paz: HISBOL, 1987.

**Martínez 1963**

Hector Martínez. „Evolución de la propiedad territorial en el Perú“. *Journal of Inter-American Studies* 5.4 (1963), 537–550.

**Marzal 1991**

Manuel M. Marzal. „La Religión Quechua Surandina Peruana“. In *El Rostro Indio de Dios*. Hrsg. von Manuel M. Marzal. Lima: Fondo Editorial, 1991, 143–202.

- Massey 1994**  
Doreen Massey. *Space, Place and Gender*. Oxford: Polity Press, 1994.
- Massey 1999**  
Doreen Massey. „A Global Sense of Place“. In *Reading Human Geography: The Poetics and Politics of Inquiry*. Hrsg. von Trevor Barnes und Derek Gregory. London: Arnold, 1999, 315–323.
- Mau 2002**  
Thorsten Mau. *Form und Funktion sprachlicher Wiederholungen*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2002.
- Maxwell 2011**  
Keely Maxwell. „Beyond Verticality. Fuelscape Politics and Practices in the Andes“. *Human Ecology* 39 (2011), 465–478.
- McCormick 1998**  
Sabine McCormick. „Time, Space, and Ritual Action: The Inka and Christian Calendars in Early Colonial Peru“. In *Native Traditions in the Postconquest World*. Hrsg. von Elizabeth Hill Boone und Tom Cummins. Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 1998, 295–343.
- Meinig 1979**  
Donald W. Meinig. „The Beholding Eye. Ten Versions of the Same Scene“. In *The Interpretation of Ordinary Landscapes: Geographical Essays*. Hrsg. von Donald W. Meinig. Oxford: Oxford University Press, 1979, 33–48.
- Mendizábal Losack 1964**  
Emilio Mendizábal Losack. „La Difusión, aculturación y reinterpretación a través de las Cajas de Imaginario Ayacuchanas“. *Folklore Americano* 11/12 (1964), 115–334.
- Mensingh 1930**  
Gustav Mensching. „Analyse des Symbolbegriffs“. *Die Christliche Welt* 44.20 (1930), 1070–1077.
- Mensingh 1959**  
Gustav Mensching. *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart: Curt E. Schwab, 1959.
- Merleau-Ponty 2006 [1961]**  
Maurice Merleau-Ponty. „Das Auge und der Geist [1961]“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 180–192.
- Merrifield 1993**  
Andrew Merrifield. „Place and Space: A Lefebvrian Reconciliation“. *Transactions of the Institute of British Geographers* 18 (1993), 516–531.
- Meuser 2005**  
Michael Meuser. „Strukturübungen. Peer Groups, Risikohandeln und die Aneignung des männlichen Geschlechtshabitus“. In *Männliche Adoleszenz: Sozialisation und Bildungsprozesse zwischen Kindheit und Erwachsensein*. Hrsg. von Vera King und Karin Flaake. Frankfurt a. M.: Campus, 2005, 309–324.
- Michaels 2006**  
Axel Michaels. „Ritual and Meaning“. In *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Hrsg. von Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg. Leiden: Brill, 2006, 247–264.
- Michaels 2008**  
Axel Michaels. *Struktur und Varianz. Kann es eine Grammatik der Rituale geben? Vortrag an der Universität Konstanz. Kulturwissenschaftliches Kolleg*. 2008. URL: [http://www.uni-konstanz.de/FuF/sfb485/pdf/Ritualgrammatik\\_Konstanz.pdf](http://www.uni-konstanz.de/FuF/sfb485/pdf/Ritualgrammatik_Konstanz.pdf) (besucht am 20. 11. 2010).
- Ministerio de Salud 2006**  
Ministerio de Salud. *Análisis de la situación de salud, Cotabambas/Peru (ASIS)*. Cotabambas: Fondo Red de Salud, 2006.
- Mishkin 1946**  
Bernard Mishkin. „Art. The Contemporary Quechua“. In *The Andean Civilizations, Handbook of South American Indians*. Hrsg. von Julian Steward. Washington: Smithsonian Institution, 1946, 411–470.
- Mitchell 1994**  
William Mitchell. „The Transformation of Cultural Anthropology: The Decline of Ecology and Structure and the Rise of Political Economy and the Cultural Construction of Social Reality“. *Ecologie Humaine* 12.2 (1994), 41–64.



**Molina Martínez 2007**

Miguel Molina Martínez. „De cabildos a ayuntamientos: Las Cortes de Cádiz en América“. In *Visiones y revisiones de la independencia americana*. Hrsg. von Miguel Molina Martínez. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 2007, 133–156.

**Molina 1989 [1574]**

Cristóbal Molina. *Fábulas y mitos de los Incas*. Hrsg. von Henrike Urbano und Pierre Duviols. Crónicas de América, Bd. 48. Lima: Sanmartí, 1989 [1574].

**Monast 1972**

Jacques E. Monast. *Los Indios Aymaraes*. Buenos Aires: C. Lohlé, 1972.

**Monhardt 2001**

Stefan Monhardt. „Art. Zeichen“. In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl. Bd. 5. Stuttgart: Kohlhammer, 2001, 389–396.

**Montes Ataucuri 2008**

Edmundo Montes Ataucuri. *Historia de Cotabambas*. Tambobamba: Ed. Macal, 2008.

**Montesinos 1882**

Fernando de Montesinos. *Memorias Antiguas y Políticas del Perú*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1882.

**Moore 2004**

Jerry Moore. „The Social Basis of Sacred Spaces in the Prehispanic Andes“. *Journal of Archaeological Method and Theory* 11.1 (2004), 83–124.

**Moore 2005**

Jerry Moore. *Cultural Landscapes in the Prehispanic Andes: Archaeologies of Place*. Florida: University Press of Florida, 2005.

**Moseley 2001**

Michael E. Moseley. *The Incas and their Ancestors: The Archaeology of Peru*. London: Thames und Hudson, 2001.

**Mujica Pinilla 1996**

Ramón Mujica Pinilla. *Angeles apócrifos en la América Virreinal*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996.

**Mujica 1985**

Elias Mujica. „Altiplano-Coast Relationships in the South-Central Andes: From Indirect to Direct Complementarity“. In *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity: Papers from Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Symposium*. Hrsg. von Shozo Masuda, Izumi Shimada und Craig Morris. Bd. 91. Tokyo, 1985, 103–140.

**Mullay 1967**

Burnett I. Mullay. „Art: Processions, Religious“. In *New Catholic Encyclopedia*. Hrsg. von Catholic University of America. New York: McGraw-Hill, 1967, 820.

**Murra 1964**

John Murra. „Una apreciación etnológica de la visita“. In *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*. Hrsg. von John Murra. Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura, 1964, 421–442.

**Murra 1972**

John Murra. „El ‘control vertical’ de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas“. In *La Visita de Iñigo Ortiz de Zuñiga (visitador) en la Provincia de León de Huánuco en 1562*. Hrsg. von John Murra. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizan, 1972, 427–476.

**Murra 1975a**

John Murra. „El tráfico del mullo en la costa del Pacífico“. In *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Hrsg. von John Murra. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975, 255–267.

**Murra 1975b**

John Murra. „Maíz, tubérculos y ritos agrícolas“. In *Formaciones Económicas y políticas del mundo andino*. Hrsg. von John Murra. Lima: Instituto de estudios peruanos, 1975, 45–57.

**Murra 1978**

John Murra. *La organización económica del Estado Inca*. México: Siglo Veintiuno, 1978.

**Murra 1985**

John Murra. „‘El archipiélago vertical’ Revisited“. In *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity: Papers from Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Symposium*. Hrsg. von Shozu Masuda, Izumi Shimada und Craig Morris. Bd. 91. Tokyo, 1985, 132–139.

**Murra 2002**

John Murra. *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

**Naranjo Villavicencio 2001**

Marcelo Naranjo Villavicencio. *Manabí. La cultura popular en el Ecuador*. Cuenca: CIDAP, 2001.

**Nassehi 2008**

Armin Nassehi. *Soziologie: Zehn einführend Vorlesungen*. Wiesbaden: VS Verlag, 2008.

**Nations 2005**

United Nations. *PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). El desarrollo humano in Perú, 2001–2005*. Hrsg. von United Nations. Lima: PNUD, 2005.

**Neugebauer-Wölk 2003**

Monika Neugebauer-Wölk. „Wege aus dem Dschungel. Betrachtungen zur Hexenforschung“. *Geschichte und Gesellschaft* 29 (2003), 316–347.

**Newton 2008 [1687]**

Isaac Newton. „Mathematische Prinzipien der Naturlehre [1687]“. In *Klassische Texte zum Raum*. Hrsg. von Ulf Heuner. Berlin: Parodos, 2008, 85–98.

**Niebuhr 1984**

Richard R. Niebuhr. „Pilgrims and Pioneers“. *Parabola* 9.3 (1984), 6–13.

**Niles 1992**

Susan A. Niles. „Inca Architecture and the Sacred Landscape“. In *The Ancient Americas: Art from Sacred Landscapes*. Hrsg. von Richard F. Townsend. München: Prestel, 1992, 347–358.

**M. L. Nolan und S. Nolan 1989**

Mary Lee Nolan und Sidney Nolan. *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989.

**Novoa Goicochea 1991**

Zaniel Novoa Goicochea. *Compendio cartográfico Región Inka*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos ‘Bartolomé de Las Casas’, 1991.

**Núñez del Prado Béjar 1970**

Juan V. Núñez del Prado Béjar. „El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba“. *Allpanchis*. Allpanchis, Sonderausgabe. (1970), 56–119.

**Oberem 1990**

Udo Oberem. „Das Inkareich unter politischen, sozialen und wirtschaftlichen Aspekten“. In *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Hrsg. von Ulrich Köhler. Berlin: Reimer, 1990, 467–491.

**Ochoa Villanueva 1976**

Víctor Ochoa Villanueva. „Ritos de cosecha“. *Boletín Ocasional* 33 (1976), 1–16.

**Ochoa 1999**

Carlos M. Ochoa. *Las papas de Sudamérica: Perú*. Lawrence und Kansas: Allen Press, 1999.

**K. F. Olwig und Hastrup 1997**

Karen F. Olwig und Kirsten Hastrup. „Cultural Sites: Sustaining a Home in a Deterritorialized World“. In *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object*. Hrsg. von Karen F. Olwig und Kirsten Hastrup. London: Routledge, 1997, 17–38.

**K. R. Olwig 1993**

Kenneth R. Olwig. „Sexual Cosmology. Nation and Landscape at the Conceptual Interstices of Nature and Culture; Or what does Landscape Really Mean?“. In *Landscape: Politics and Perspectives*. Hrsg. von Barbara Bender. Oxford: Berg, 1993, 307–343.

**Onuki 1985**

Yoshio Onuki. „The Yunga Zone in the Prehistory of the Central Andes: Vertical and Horizontal Dimensions in Andean Ecological and Cultural Processes“. In *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity: Papers from Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Symposium*. Hrsg. von Izumi Shimada und Craig Morris Shozo Masuda. Bd. 91. Tokyo, 1985, 339–356.

**Osterhammel 1998**

Jürgen Osterhammel. *Kolonialismus: Geschichte – Formen – Folgen*. München: C.H. Beck, 1998.

**Otto 2004**

Rudolf Otto. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C.H. Beck, 2004.

**Paasi 2009**

Anssi Paasi. „Bounded Spaces in a ‘Borderless World’? Border Studies, Power, and the Anatomy of the Territory“. *Journal of Power* 2.2 (2009), 213–234.

**Paerregaard 2008**

Karsten Paerregaard. „In the Footsteps of the Lord of Miracles: The Expatriation of Religious Icons in the Peruvian Diaspora“. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34.7 (2008), 1073–1089.

**Paetau 2003**

Michael Paetau. „Raum und soziale Ordnung. Die Herausforderung der digitalen Medien“. In *Raum, Zeit, Medialität. Interdisziplinäre Studien zu neuen Kommunikationsmedien*. Hrsg. von Christiane Funken und Martina Löw. Wiesbaden: Springer, 2003, 191–216.

**Palermo und Boixados 1991**

Miguel Ángel Palermo und Roxana Boixados. „Transformaciones en una comunidad desnaturalizada: Los Quilmes, del Valle Calchaquí a Buenos Aires“. *Anuario IEHS* 6 (1991), 13–41.

**Palma 2011 [1872]**

Ricardo Palma. *Tradiciones Peruanas*. Madrid: Red Ediciones, 2011 [1872].

**Palma 1901**

Ricardo Palma. *Anales del Cuzco, 1600 á 1750*. Lima: El Estado, 1901.

**Palomino Dongo 2007**

Ciro Palomino Dongo. „Del Ayllu a la Comunidad Campesina. Existencia legal, reconocimiento oficial y titulación“. In *Proceso de composición y titulación de tierras en Apurímac-Perú*. Hrsg. von Rainer Hostnig. Lima: EDITATÜ, 2007, 19–31.

**Palomino Flores 1970**

Salvador Palomino Flores. *El sistema de oposiciones en la comunidad Sarabua*. Ayacucho/Peru: Ed. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1970.

**Passuni Pineda und Vera Pinto 2013**

Silvia Passuni Pineda und Roxana Rojas Vera Pinto. *Diagnóstico territorial de la expansión minera en el corredor minero del sur andino – Cusco y Apurímac*. Cusco: CBC, 2013.

**A. Paul 1991**

Anne Paul. *Paracas Art and Architecture: Object and Context in South Coastal Peru*. Iowa City: University of Iowa Press, 1991.

**I. Paul 1990**

Ingwer Paul. *Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals*. Tübingen: Gunter Narr, 1990.

**Pazzaglia 2004**

Frank Pazzaglia. „Landscape Evolution Models“. *The Quaternary Period in the United States* 1 (2004), 247–274.

**Pease 1974**

Franklin Pease. „Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)“. *Revista del Museo Nacional* 40 (1974), 221–252.

**Pease 1985**

Franklin Pease. „Case and Variations of Verticality in the Southern Andes“. In *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. Hrsg. von Shozo Masuda, Izumi Shimada und Craig Morris. Tokyo: University of Tokyo Press, 1985, 141–160.

**Peirce 1993**

Charles S. Peirce. *Phänomen und Logik der Zeichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

**Petermann 2007**

Sandra Petermann. *Rituale machen Räume*. Bielefeld: transcript, 2007.

**Pfeifer 1997**

Michael Pfeifer. *Der Weihrauch. Geschichte, Bedeutung, Verwendung*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1997.

**Pinto Gutiérrez 1987**

Ramón Pinto Gutiérrez. *Arquitectura virreynal en Cuzco y su región*. Cuzco: UNSAAC, 1987.

**Platt 1982**

Tristan Platt. „The Role of the Andean Ayllu in the Reproduction of the Petty Commodity Regime in Northern Potosí“. In *Ecology and Exchange in the Andes*. Hrsg. von David Lehmann. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 27–69.

**Platt 1988**

Tristan Platt. „Pensamiento político Aymara“. In *Raíces de América. El mundo Aymara*. Hrsg. von Xavier Albó. Madrid: UNESCO, Alianza Editorial, 1988, 365–443.

**Platt 1997**

Tristan Platt. „El sonido de la luz. Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua“. *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 29.1 (1997), 35–61.

**Platt 2001**

Tristan Platt. „El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes“. *Anuario de Estudios Americanos* 57.2 (2001), 15–45.

**Platvoet 2006**

Jan Platvoet. „Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften“. In *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Hrsg. von Andréa Bellinger und David Krieger. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, 171–188.

**Platvoet und Toorn 1995**

Jan Platvoet und Karel van der Toorn. „Pluralism and Identity. An Epilogue“. In *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*. Hrsg. von Jan Platvoet und Karel van der Toorn. Leiden: Brill, 1995, 349–361.

**Podemann Sörensen 2006**

Jorgen Podemann Sörensen. „Efficacy“. In *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Hrsg. von Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg. Leiden: Brill, 2006, 523–532.

**Pohl 1993**

Jürgen Pohl. *Regionalbewußtsein als Thema der Sozialgeographie*. Regensburg: Michael Laßleben, 1993.

**Polia Meconi 1994**

Mario Polia Meconi. *Cuando Dios lo permite. Encantos y arte curanderil*. Lima: Prometeo Ed., 1994.

**Polia Meconi 1999**

Mario Polia Meconi. *La cosmovisión religiosa andina, en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581–1752*. Lima: PUCP, 1999.

**Polo de Ondegardo 1916 [1584]**

Juan Polo de Ondegardo. *Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo*. Lima: Imprenta San Martí y Cía, 1916 [1584].

**Poole 1984**

Deborah Ann Poole. *Ritual-Economic Calendars in Paruro: The Structures of Representation in Andean Ethnography*. Diss. Urbana Campaign: Univ. of Illinois at Urbana-Champaign, 1984.

**Poole 1988**

Deborah Ann Poole. „Paisajes del poder en la cultura abigea del sur andino“. *Debate agrario. Análisis y alternativas* 3 (1988), 11–37.

**Prorok 2003**

Carolyn V. Prorok. „Transplanting Pilgrimage Traditions in the Americas“. *The Geographical Review* 93 (2003), 283–307.

**Quack 1999**

Anton Quack. „Art: Prozession I. Religionsgeschichtlich“. In *Lexikon für Theologie und Kirche*. Hrsg. von Michael Buchberger, Walter Kasper und Josef Höfer. Bd. 8. Freiburg: Herder, 1999, 678.

**Quijada Jara 1974**

Sergio Quijada Jara. *Taita Shanti*. Huancayo: Editorial Sebastián Lorente, 1974.

**Quilter 2013**

Jeffrey Quilter. *The Ancient Central Andes*. New York: Routledge, 2013.

**Quispe 1969**

Ulpiano M. Quispe. *La Herrería in Choque Huarca-ya y Huancasancos*. Ayacucho: Instituto Indigenista peruano, 1969.

**Raimondi 1916 [1898]**

Antonio Raimondi. „Itinerario de los viajes de Raimondi en el Perú [1898]“. *Boletín de la Sociedad Geográfica (Lima)* 8 (1916), 241–277.

Ramos Gavilán 1988 [1621]

Alonso Ramos Gavilán. *Historia del santuario de nuestra Señora de Copacabana*. Hrsg. von Ignacio Prado Pastor. Lima: Villanueva S.A., 1988 [1621].

Rappaport 1996

Roy A. Rappaport. „The Obvious Aspects of Ritual“. In *Readings in Ritual Studies*. Hrsg. von Ronald L. Grimes. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1996, 427–440.

Rappaport 2002

Roy A. Rappaport. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: University Press, 2002.

Rappaport 2006

Roy A. Rappaport. „Ritual und performative Sprache“. In *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Hrsg. von Andréa Bellinger und David Krieger. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, 189–208.

Ratschow 1961

Carl H. Ratschow. „Art. Prozession“. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. von Kurt Galling. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1961, 668–669.

Ratzel 2006 [1903]

Friedrich Ratzel. „Über die geographische Lage [1903]“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, 386–394.

Reconciliación 2003

Comisión de la verdad y Reconciliación. *Los escenarios de la violencia*. Bd. 4. Informe final. Lima: CVR, 2003.

Redfield 1947

Robert Redfield. „The Folk Society“. *American Journal of Sociology* 52 (1947), 293–308.

Reinhard 1983

John Reinhard. „Las montañas sagradas: Un estudio etnoarqueológico de ruinas en altas cumbres andinas“. *Cuadernos de Historia* 3 (1983), 27–62.

Remy 2008

María Isabel Remy. „Prólogo“. In *Las bases del gobierno local en el Perú*. Hrsg. von Javier Torres Sedane, Romeo Grompone und Rodrigo Barrenechea Carpio. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2008, 11–15.

Renard-Casevitz 1991

France-Marie Renard-Casevitz. *Le Banquet Masqué. Une Mythologie de l'étranger chez les Indiens Masiguen-ga*. Paris: Lierre & Coudrier, 1991.

Ricard Lanata und Recarte 2008

Xavier Ricard Lanata und Sandra Recarte. *Ladrones de la Sombra. El universo religioso de los pastores de Ausangate*. Lima: Instituto de Estudios Andinos, 2008.

Richter 1981

Michael Richter. „Klimagegensätze in Südperu und ihre Auswirkungen auf die Vegetation“. *Erdkunde* 35 (1981), 12–30.

Ricoer 1991

Paul Ricoer. „Das Symbol gibt zu denken“. In *Dis-kurs: Sprache*. Hrsg. von Willi Oelmüller und Volker Steenblock. Paderborn: UTB, 1991, 242–252.

Rivasplata Varillas 2010

Paula E. Rivasplata Varillas. „Representaciones precolombinas de paisajes andinos: paisajes en macro (in situ) y en micro (in visu)“. *Temas Americanistas* 25 (2010), 55–109.

Rivasplata Varillas 2011

Paula E. Rivasplata Varillas. *Cultura paisajística. Legado precolombino peruano a la construcción de paisajes andinos: Identificación, construcción, representación y simbolización de paisajes precolombinos*. Lima: Editorial Académica Española, 2011.

Rivera Andía 2003

Juan Javier Rivera Andía. *La fiesta del ganado en el Valle de Chancay, 1962–2002: Ritual, religión y ganadería en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Robin Azevedo 2010

Valérie Robin Azevedo. „La petrificación de los antiguos en Chumbivilcas. De la wanka prehispánica al actual ramadero“. *Revista Española de Antropología Americana* 40.1 (2010), 219–238.

**Roel Pineda 1966**

Josafat Roel Pineda. „Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas“. *Historia y Cultura* 2 (1966), 25–32.

**Rojas Mix 1992**

Miguel Rojas Mix. *América Imaginaria*. Michigan: Editorial Lumen, 1992.

**Rösing 1990**

Ina Rösing. *Der Blitz. Drohung und Berufung. Glaube und Ritual in den Anden Boliviens*. München: Trickster Verlag, 1990.

**Rösing 1996**

Ina Rösing. *El rayo. Amenaza y Vocación. Creencia y Ritual en los Andes Bolivianos*. Ulm: UKAS, 1996.

**Rösing 2008**

Ina Rösing. *Cerrar el Círculo. La curación gris como tránsito entre la negra y la blanca. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid: Iberoamericana, 2008.

**Rostworowski de Diez Canseco 1988**

María Rostworowski de Diez Canseco. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IHP, 1988.

**Rostworowski de Diez Canseco 1999**

María Rostworowski de Diez Canseco. „The Fourfold Domain. Inca Power and its Social Foundations“. In *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Bd. 3: *South America, Part 1*. Hrsg. von Frank Salomon und Stuart B. Schwartz. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 769–863.

**Rostworowski de Diez Canseco 2005**

María Rostworowski de Diez Canseco. „Redes económicas del Estado Inca. El ‘ruego’ y la ‘dádiva’“. In *El Estado está de vuelta. desigualdad, diversidad y democracia*. Hrsg. von Victor Vich. Lima: IEP, 2005, 15–47.

**Rowe 1946**

Howland John Rowe. „Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest“. In *Handbook of South American Indians*. Hrsg. von Julian H. Steward. Bd. 2. Washington: Smithsonian Institution, 1946, 183–330.

**Rozas Álvarez 1989**

Jesús Washington Rozas Álvarez. „El paqo y el arariwa. Dos especialistas el cuidado de los cultivos andinos“. In *Puna, Qheswa, Yunga. El hombre y su medio en Q'ero*. Hrsg. von Jorge Flores Ochoa und Ana María Fries. Banco: Editorial del Banco Central de Reserva del Perú, 1989, 53–60.

**Rozas Álvarez und Calderón Carda 2000**

Jesús Washington Rozas Álvarez und María del Carmen Calderón Carda. „La renovación: Una interpretación de los rituales de agosto“. In *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*. Hrsg. von Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda und Tatsuhiko Fujii. Senri ethnological reports, Bd. 18. Osaka: National Museum of Ethnology, 2000, 317–352.

**Saignes 1985**

Thierry Saignes. *Los Andes Orientales: Historia de un olvido*. Cochabamba: CERES, 1985.

**Saignes 1999**

Thierry Saignes. „The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland“. In *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Hrsg. von Bruce G. Trigger und Wilcomb E. Washburn. Bd. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 59–137.

**Saignes und Morlon 1996**

Thierry Saignes und Pierre Morlon. „Del archipiélago étnico al minifundio“. In *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes Centrales-Pérou-Bolivie*. Hrsg. von Pierre Morlon. Paris: INRA Edicions, 1996, 136–154.

**Sallnow 1981**

Michael John Sallnow. „Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage“. *Man. New Series* 16.2 (1981), 163–182.

**Sallnow 1987**

Michael John Sallnow. *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*. Washington D.C. und London: Smithsonian Institution Press, 1987.

**Salomon 1985**

Frank Salomon. „The Dynamic Potential of the Complementarity Concept“. In *Andean Ecology and Civilization*. Hrsg. von Shozu Masuda, Izumi Shimada und Craig Morris. Tokyo: University of Tokyo Press, 1985, 511–531.

**Salomon 2007**

Frank Salomon. *Native Lords of Quito in the Age of the Incas. The Political Economy of North-Andean Chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

**Salomon und Urioste 1991**

Frank Salomon und George L. Urioste. *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press, 1991.

**Sánchez Garrafa 1999**

Rodolfo Sánchez Garrafa. *Wakas y Apus de Pamparaya: Estructuras simbólicas en la Tradición Oral de Grau-Apurímac*. Lima: Optimice Editores, 1999.

**Sánchez Garrafa 2006**

Rodolfo Sánchez Garrafa. *Apus de los Cuatro Suyos. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Diss. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales, 2006.

**Sánchez Garrafa 2008**

Rodolfo Sánchez Garrafa. „Ayar Lloqsimasikunamanta: Una reinterpretación del mito fundacional de los Incas“. *Revista de Antropología. UNMSM. Facultad de Ciencias Sociales* 6.6 (2008), 73–94.

**Sánchez Garrafa 2009**

Rodolfo Sánchez Garrafa. „Los wisa: principales intérpretes del culto y las prácticas curativas en los Andes“. In *Medicina Tradicional Andina. Planteamientos y aproximaciones*. Hrsg. von Rodolfo Sánchez Garrafa und Ricardo Sánchez Garrafa. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2009, 80–102.

**Sánchez Sorondo 2009**

Gabriel Sánchez Sorondo. *Historia oculta de la Conquista de América*. Madrid: Ed. Nowtilus, 2009.

**Sanjek 1996**

Roger Sanjek. *Fieldnotes: The Making of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

**Santos Granero 1998**

Fernando Santos Granero. „Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia“. *American Ethnologist* 25.2 (1998), 128–148.

**Sarmiento de Gamboa 1988 [1572]**

Pedro Sarmiento de Gamboa. *Historia de los Incas*. Madrid: Miraguano & Polifemo, 1988 [1572].

**Sartori 1930**

Paul Sartori. „Art: Evangelisten, Die Vier“. In *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 2. Hrsg. von Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin: de Gruyter, 1930, 1086.

**Saunders 1994**

Nicholas J. Saunders. „At the Mouth of the Obsidian Cave. Deity and Place in Aztec Religion“. In *Sacred Sites, Sacred Places*. Hrsg. von David L. Carmichael und Jane Hubert. London: Routledge, 1994, 172–183.

**Schäfer 2012**

Axel Schäfer. „Lightning, Thunderstorms, Hail: Conception, Religious Interpretations and Social Practice among the Quechua People of the South Peruvian Andes“. In *Negotiating Disasters: Politics, Representation, Meanings*. Hrsg. von Ute Luig. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2012, 255–278.

**Schama 1995**

Simon Schama. *Landscape and Memory*. New York: Vintage Books, 1995.

**Scharfe 1977**

Hartmut Scharfe. „Grammatical Literature“. In *A History of Indian Literature*. Hrsg. von Jan Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977, 77–216.

**Schjellerup 2004**

Inge Schjellerup. *Incas y españoles en la conquista de los chachapoya*. Lima: Institut français d'études andines, 2004.

**Schoop 1984**

Wolfgang Schoop. „Intercambio de productos y ‘movilidad regional’ en el valle de Callahuaya“. In *Espacio y Tiempo en el Mundo Callahuaya*. Hrsg. von Thierry Saignes. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, 1984, 35–58.

**Schroer 2006**

Markus Schroer. *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006.

**Schroer 2008**

Markus Schroer. „Bringing Space Back in’ – Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie“. In *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Döring und Tristan Thielmann. Bielefeld: transcript, 2008, 125–148.

**Searle 1987**

John R. Searle. *Intentionalität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.

**Sempat Assadourian 1982**

Carlos Sempat Assadourian. *El sistema de la economía colonial. El mercado interior. Regiones y espacio económico*. Lima: IEP, 1982.

**Sharon 1978**

Douglas Sharon. *Wizard of the four Winds. A Shamans's Story*. New York: Free Press, 1978.

**Sherbondy 1998**

Jeanette E. Sherbondy. „Andean Irrigation in History“. In *Searching for Equity: Conceptions of Justice and Equity in Peasant Irrigation*. Hrsg. von Rutgerd Boelens und Gloria Dávila. Assen: Van Gorcum, 1998, 210–215.

**Silva Santisteban 1990**

Fernando Silva Santisteban. *El Mundo Andino. De la caza a las tecnologías agropecuarias*. Lima: Facultad de Ciencias Sociales, 1990.

**Silverblatt 1987**

Irene Silverblatt. *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

**Silverblatt 1988**

Irene Silverblatt. „Imperial Dilemmas. The Politics of Kinship, and Inca Reconstruction of History“. *Comparative Studies in Society and History* 30 (1988), 83–102.

**Silverstone 2006**

Roger Silverstone. „Domesticating Domestication. Reflections on the Life of a Concept“. In *Domestication of Media and Technology*. Hrsg. von Thomas Berker, Maren Hartmann und Yves Punie. London: Open University, 2006, 229–248.

**Silverstone und Hirsch 1992**

Roger Silverstone und Eric Hirsch. *Consuming Technologies. Media and Information in Domestic Spaces*. London: Routledge, 1992.

**Simmel 2006 (1903)**

Georg Simmel. „Über räumliche Projektionen sozialer Formen“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006 (1903), 304–316.

**Simmel 1986 (1923)**

Georg Simmel. „Die Alpen“. In *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays*. Hrsg. von Georg Simmel. Berlin: Wagenbach Verlag, 1986 (1923), 113–118.

**Simmel 1995 (1908)**

Georg Simmel. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Bd. 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995 (1908).

**Simmons 1991**

Marc Simmons. „Santiago: Reality and Myth“. In *Santiago: Saint of the two Worlds*. Hrsg. von Marc Simmons, Donna Pierce und Joan Myers. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991, 1–29.

**Siracusano 2001**

Gabriela Siracusano. „Polvos y colores en la pintura barroca andina“. In *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001, 425–444.

**Skar 1997**

Harold Skar. *La gente del valle caliente. Dualidad y reforma agraria entre los runakuna de la Sierra peruana*. Lima: Fondo Ed. de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.



**Skorupski 1976**

John Skorupski. *Symbol and Theory. Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge: University Press, 1976.

**Smart 1996**

Ninian Smart. *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley: University of California Press, 1996.

**J. W. Smith 1979**

John W. Smith. *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis*. New York: University of Columbia Press, 1979.

**J. Z. Smith 1992**

Jonathan Z. Smith. *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago, 1992.

**Social Anthropologists of the UK und Commonwealth 2011**

ASA – Association of Social Anthropologists of the UK und the Commonwealth. *Ethical Guidelines for Good Research Practice*. English. 2011. URL: <http://www.theasa.org/ethics/guidelines.shtml> (besucht am 17.02.2016).

**Soeffner 2008**

Hans-Georg Soeffner. „Symbolische Präsenz: Unmittelbare Vermittlung – Zur Wirkung von Symbolen“. In *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Hrsg. von Jürgen Raab. Frankfurt a. M.: VS Verlag, 2008, 53–64.

**Soeffner 2010**

Hans-Georg Soeffner. *Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals*. Frankfurt a. M.: Velbrück Wissenschaft, 2010.

**Soja 1989**

Edward W. Soja. *Post Modern Geographies. The Reassertation of Space in Critical Social Theory*. London: Verso, 1989.

**Sonnemann 1990**

Ulrich Sonnemann. „Die Ohnmacht des Raums und der uneingestandene Fehlschlag der Zeitentmachtung“. In *Zeit – Zeichen. Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit*. Hrsg. von Georg C. Tholen und Michael Scholl. Weinheim: VHC, 1990, 17–28.

**Southall 1972**

Aidan Southall. „Twinship and Symbolic Structure“. In *The Interpretation of Ritual*. Hrsg. von Jean S. La Fontaine. London: Tavistock, 1972, 73–104.

**Spittler 1993**

Gerd Spittler. „Materielle Kultur–Plädoyer für eine Handlungsperspektive“. *Zeitschrift für Ethnologie* 118 (1993), 178–181.

**Staal 1979**

Frits Staal. „The Meaninglessness of Ritual“. *Numen* 26.1 (1979), 2–22.

**Staal 1996**

Frits Staal. *Ritual and Mantras: Rules without Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.

**Stahr und Hartmann 1999**

Alexander Stahr und Thomas Hartmann. *Landschaftsformen und Landschaftselemente im Hochgebirge*. Berlin: Springer, 1999.

**Stausberg 2006**

Michael Stausberg. „Ritual: A Lexicographic Survey of Some Related Terms from an Emic Perspective“. In *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Hrsg. von Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg. Leiden: Brill, 2006, 51–98.

**Stellrecht 1993**

Irtraud Stellrecht. „Interpretative Ethnologie: Eine Orientierung“. In *Handbuch der Ethnologie*. Hrsg. von Waltraud Kokot. Berlin: Reimer, 1993, 29–73.

**Strauss und Corbin 1996**

Anselm L. Strauss und Juliet M. Corbin. *Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz, 1996.

**Sundermeier 2010**

Theo Sundermeier. „Erfahrungen mit Heilern in Afrika und Asien. Ein Beitrag zur Magie-Diskussion“. In *Magie und Religion*. Hrsg. von Jan Assmann und Harald Strohm. Lindauer Symposien für Religionsforschung, Bd. 1. München: W. Fink Verlag, 2010, 179–200.

**Talbott 2002**

Alice-Mary Talbott. „Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts“. *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 153–173.

**Tambiah 1990**

Stanley J. Tambiah. *Magic, Science, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

**Tambiah 2006**

Stanley J. Tambiah. „Eine performative Theorie des Rituals“. In *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Hrsg. von Andréa Bellinger und David Krieger. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, 225–247.

**Taussig 1987**

Michael Taussig. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

**Taylor 1987**

Gerald Taylor. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: IEP, 1987.

**Taylor 2000**

Gerald Taylor. *Camac, Camay y Camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolome de Las Casas, 2000.

**Thomas 2006**

Günter Thomas. „Communication“. In *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Hrsg. von Jens Kreinath u. a. Leiden: Brill, 2006, 321–343.

**Tilley 2004**

Christopher Tilley. *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*. Oxford: Berg, 2004.

**Tomberg 2001**

Markus Tomberg. *Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2001.

**Topic 1992**

John R. Topic. „Las Huacas de Huamachuco. Precisiones en torno a una imagen indígena de un paisaje andino“. In *Fray Juan de San Pedro, La Persecución del Demonio*. Hrsg. von Eric Deeds. Málaga: Ed. Algazara, 1992, 41–99.

**Torre und Burga 1986**

Carlos de la Torre und Manuel Burga. *Andenes y camellones en el Perú andino: Historia, presente y futuro*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1986.

**Torres Seoane 2008**

Javier Torres Seoane. „Municipalidades Provinciales en el Altiplano. Alcances y Límites de Gobierno“. In *Las bases del gobierno local en el Perú. Territorio, autonomía y representación en municipalidades rurales*. Hrsg. von Javier Torres Seoane, Romeo Grompone und Rodrigo Barrenechea Carpio. Puno: IEP, 2008, 17–75.

**Tovar Pinzón 1995**

Hérmes Tovar Pinzón. „El saber indígena y la administración colonial española: La visita a la provincia de Mariquita de 1559“. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura (Santa Fe de Bogotá)* 22 (1995), 9–33.

**Trimborn 1961**

Hermann Trimborn. „Die Religionen der Völkerschaften des südlichen Mittelamerika und des nördlichen und mittleren Andenraumes“. In *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 7. Hrsg. von Christel M. Schröder. Stuttgart: Kohlhammer, 1961, 91–170.

**Troll 1966**

Carl Troll. *Die tropischen Gebirge*. Bonner Geographische Abhandlungen 25. Bonn: Dümmler, 1966.

**Tschopik 1968**

Harry Tschopik. *Magia en Chuquito: Los Aymara del Perú*. México: Inst. Indigenista Interamericano, 1968.

**Tschudi 1891**

Johann J. von Tschudi. *Kulturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des alten Peru*. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 39. Wien: F. Tempsky, 1891.

**Tsochos 2006**

Charalampos Tsochos. „Phillippi als religiöses Zentrum Ostmakedoniens. Aspekte der Sakraltopographie“. In *Zentralität*. Hrsg. von Hubert Cancik, Alfred Schäfer und Wolfgang Spickermann. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 245–272.

**Tuan 1964**

Yi-Fu Tuan. „Mountains, Ruins and the Sentiment of Melancholy“. *Landscape* 14.1 (1964), 27–30.

**Tuan 2008**

Yi-Fu Tuan. *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minneapolis: University Press, 2008.

**Turino 1993**

Thomas Turino. *Moving Away from Silence: Music of the Peruvian Altiplano and the Experience of Urban Migration*. Urbana: University of Chicago Press, 1993.

**Turkle 1999**

Sherry Turkle. *Leben im Netz. Identitäten zu Zeiten des Internet*. Hamburg: Rohwolt, 1999.

**V. Turner 1995 [1969]**

Victor Turner. *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. New York: University of Michigan, 1995 [1969].

**V. Turner 1970**

Victor Turner. *The Forest of Symbols*. New York: Cornell University Press, 1970.

**V. Turner 1975**

Victor Turner. *Drama, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press, 1975.

**V. Turner 1987**

Victor Turner. *The Anthropology of Performance*. Hrsg. von Victor Turner. New York: PAJ Publications, 1987.

**V. Turner 1989**

Victor Turner. „Religious Specialists“. In *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*. Hrsg. von Arthur Lehmann und James Myers. Mayfield: Mountain View, 1989, 85–92.

**V. Turner und E. Turner 1978**

Victor Turner und Edith Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978.

**Tylor 1958 [1871]**

Edward B. Tylor. *Primitive Culture*. Bd. 1. *The Origins of Culture*. New York: Harper & Row, 1958 [1871].

**Ucko 1994**

Peter J. Ucko. „Foreword“. In *Sacred Sites, Sacred Places*. Hrsg. von David L. Carmichael, Jane Hurbert und Brian Reeves. London: Routledge, 1994, XV–XXI.

**Ulloa 1909**

Luis Ulloa. „Documentos del Virrey Toledo: Visita general de los yndios del Cuzco, año del 1571, provincia Condesuyu“. *Revista Histórica* 2 (1909), 332–347.

**Ulmer 2006**

Judith S. Ulmer. *Geschichte des Georg-Büchner-Preises. Soziologie eines Rituals*. Berlin: De Gruyter, 2006.

**Urbano 1991**

Henrique Urbano. „Pachamama o la madre devoradora: El sacrificio de Killku Warak’a, alias Alencastre“. In *Cultures et Sociétés, Andes et Mésio-Amérique: Mélanges en hommage à Pierre Duviols*. Hrsg. von Raquel Thiercelin. Aix-en-Provence: L’Université de Provence, 1991, 781–789.

**Urry 2000**

John Urry. *Sociology Beyond Societies. Mobilities for the Twenty-First Century*. London: Routledge, 2000.

**Urton 1981**

Gary Urton. *The Astronomical System of a Community in the Peruvian Andes*. Urbana/Illinois: University of Illinois, 1981.

**Valderrama Fernández 1988**

Ricardo Valderrama Fernández. „Mitos del Ande: Tayta Santiago Ladrón“. *Quehacer* 50 (1988), 108–109.

**Valderrama Fernández und Escalante Gutiérrez 1976**

Ricardo Valderrama Fernández und Carmen Escalante Gutiérrez. „Pacha t’inka o la t’inka a la Madre Tierra en el Apurímac“. *Allpanchis* 9 (1976), 177–192.

**Valderrama Fernández und Escalante Gutiérrez 1981**

Ricardo Valderrama Fernández und Carmen Escalante Gutiérrez. *Levantamiento de los indígenas de Huaquirá y Quinota: 1922–1924. Apurímac Cuzco*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, 1981.

**Valderrama Fernández und Escalante Gutiérrez 1990**

Ricardo Valderrama Fernández und Carmen Escalante Gutiérrez. „Nuestras Vidas. Abigeos de Cotabambas“. In *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII–XX*. Hrsg. von Carlos Aguirre und Charles Walker. Serie Tiempo de historia, Bd. 7. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1990, 307–334.

- Valdovinos 2009a**  
Margarita Valdovinos. „Acción ritual y reflexividad en el mitote cora“. *Indiana* 26 (2009), 61–78.
- Valdovinos 2009b**  
Margarita Valdovinos. „Ritual y reflexividad en las prácticas indígenas. Algunos ejemplos mexicanos“. *Indiana* 26 (2009), 13–16.
- Valenzuela Zea 1999**  
Waldo Valenzuela Zea. *Los Shuchus*. Cusco: JL Editores, 1999.
- Van den Berg 1989**  
Hans Van den Berg. *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Texas: University of Texas Press, 1989.
- Van der Leeuw 1970**  
Gerardus Van der Leeuw. *Religionsphänomenologie*. Tübingen: Mohr, 1970.
- Van Gennep 1999 [1909]**  
Arnold Van Gennep. *Übergangsrituale*. Frankfurt a. M.: Campus-Verlag, 1999 [1909].
- Van Hagen und Morris 1998**  
Adriana Van Hagen und Craig Morris. *The Cities of the Ancient Andes*. London: Thames & Hudson, 1998.
- Van Kessel und Condori Cruz 2004**  
Juán. Van Kessel und Dionisio Condori Cruz. „Helada, Granizada y Viento en la agronomía andina: Los hermanos Chicotillo en mito y rito“. *Cultura y Tecnología Andina* 18 (2004), 4–41.
- Van Kessel und A. Llanque Chana 1995**  
Juán Van Kessel und Andrés Llanque Chana. „Rituales pastoriles de la puna: El Kuti, o Gran Limpieza del Ganado y El Jila Jikxata, o Fiesta del Empadre. Cuadernos de Investigación“. *Cultura y tecnología andina* 7 (1995), 5–22.
- Vasco de Contreras y Valverde 1982 [1649]**  
Dean Vasco de Contreras y Valverde. *Relación de la ciudad del Cusco*. Cuzco: Imprenta Amauta, 1982 [1649].
- Vasquez Chavez 1982**  
César S. Vasquez Chavez. *Historia del Peru*. Arequipa: Ed. Independencia, 1982.
- Vellard 1963**  
Jehan Vellard. *Civilisations des Andes. Evolution des populations du haut-plateau bolivien*. Paris: Éditions Gallimard, 1963.
- Vericourt 2000**  
Virginie Vericourt. *Rituels et croyances chamaniques dans les andes boliviennes. Les semences de la foudre*. Paris und Montreal: L'Harmattan, 2000.
- Villanueva Urteaga und Molinedo y Angulo 1982**  
Horacio Villanueva Urteaga und Manuel de Molinedo y Angulo. *Cuzco 1689: Economía y sociedad en el sur Andino. Informe de los párrocos al obispo Mollinedo*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1982.
- Vitry 2008**  
Christian Vitry. „Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos“. In *Paisagens Culturais. Contrastes sul-americanos*. Hrsg. von Carlos Terra und Rubens Andrade. Rio de Janeiro: Universidade Federal, Escola de Belas Artes, 2008, 47–65.
- Vollmer 1990**  
Günter Vollmer. „Institutionen und Verfahrensweisen der spanischen Kolonialherrschaft“. In *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Hrsg. von Ulrich Köhler. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1990, 617–646.
- Von Aquin 1985**  
Thomas Von Aquin. *Summe der Theologie*. Hrsg. von Joseph Bernhardt. Stuttgart: Alfred Kröner, 1985.
- Wallace 1966**  
Anthony F. C. Wallace. *Religion. An Anthropological View*. New York: Random House, 1966.
- M. Wax und R. Wax 1978**  
Murray Wax und Rosalie Wax. „Der Begriff der Magie“. In *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*. Hrsg. von Leander Petzold. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, 325–384.
- Weber 1988 [1922]**  
Max Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: UTB für Wissenschaft, 1988 [1922].

**Weichhart 1999**

Peter Weichhart. „Die Räume zwischen den Welten und die Welt zwischen den Räumen“. In *Handlungsorientierte Sozialgeographie. Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion*. Hrsg. von Peter Meusburger. Stuttgart: Steiner Verlag, 1999, 67–94.

**Weichhart 2003**

Peter Weichhart. „Gesellschaftlicher Metabolismus und Action Settings. Die Verknüpfung von Sach- und Sozialstrukturen im alltagsweltlichen Handeln“. In *Humanökologie*. Hrsg. von Peter Meusburger. Stuttgart: Steiner Verlag, 2003, 15–44.

**Weigel 2002**

Sigrid Weigel. „Zum ‘topographical turn’. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften“. *KulturPoetik* 2 (2002), 151–165.

**B. Werlen 1986**

Benno Werlen. „Thesen zur handlungstheoretischen Neuorientierung sozialgeographischer Geographie und zeitgenössischer Gesellschaften“. *Geographica Helvetica* 86.2 (1986), 67–76.

**B. Werlen 1993**

Benno Werlen. „Gibt es eine Geographie ohne Raum? Zum Verhältnis von traditioneller Geographie und zeitgenössischen Gesellschaften“. *Erdkunde* 47 (1993), 241–254.

**B. Werlen 1997**

Benno Werlen. *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*. Bd. 2. *Globalisierung, Region und Regionalisierung*. Stuttgart: Franz Steiner, 1997.

**B. Werlen 2000**

Benno Werlen. *Sozialgeographie. Eine Einführung*. Bern: UTB, 2000.

**I. Werlen 1984**

Iwar Werlen. *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*. Tübingen: Narr, 1984.

**West 1998**

John B. West. *High Life*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

**Westbrook 2008**

David Westbrook. *Navigators of the Contemporary: Why Ethnography Matters*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

**Whitehead 1919**

Alfred N. Whitehead. *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1919.

**Willke 2001**

Helmut Willke. *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

**Wilson 2009**

Jason Wilson. *The Andes. Landscapes of Imagination*. Oxford: University Press, 2009.

**Winn 2006**

Peter A. Winn. „Rechtsrituale“. In *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Hrsg. von Andrea Beliger und David Krieger. Wiesbaden: VS Verlag, 2006, 447–466.

**Winnicott 1971**

Donald W. Winnicott. *Playing and Reality*. New York: Basic Books, 1971.

**Wolf 1957**

Eric R. Wolf. „Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerican and Central Java“. *Southwestern Journal of Anthropology* 13.1 (1957), 1–18.

**Wolfinger 2005**

Franz Wolfinger. „Opfer und Gebet im Katholizismus“. In *Opfer und Gebet in den Religionen*. Hrsg. von Ulrich Berner. Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 26. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, 80–86.

**Wulf 1998**

Christoph Wulf. „Mimesis in Gesten und Ritualen“. *Paragrana* 7.1 (1998), 241–263.

**Wulf 2005**

Christoph Wulf. *Zur Genese des Sozialen. Mimesis, Performativität, Ritual*. Bielefeld: Transcript, 2005.

**Wulff 1998**

David M. Wulff. „Rethinking the Rise and Fall of Psychology of Religion“. In *Religion in the Making: The Emergence of Sciences of Religion*. Hrsg. von Arie L. Melendijk und Peter Pels. Leiden: Brill, 1998, 181–204.

**Wunder 2005**

Edgar Wunder. *Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. Ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theorieentwicklung in der Religionsgeographie*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005.

**Yamba 1990**

Bawa Yamba. *Permanent Pilgrims. An Anthropological Study of the Role of Pilgrimage in the Lives of West African Muslims in Sudan*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

**Yaranga Valderama 1979**

Abdón Yaranga Valderama. „La divinidad Illapa en la región andina“. *América Indígena* 39.4 (1979), 697–720.

**Yauri Montero 2000**

Marcos Yauri Montero. *Aventuras del zorro. Cuentos tradicionales para niños*. Lima: Bruño, 2000.

**Yauri Montero 2009**

Marcos Yauri Montero. *Simbolismo de las plantas alimenticias nativas en el imaginario andino*. Lima: Editorial Universidad Ricardo Palma, 2009.

**Yaya 2013**

Isabel Yaya. „Hanan y Hurin. Historia de un sistema estructural inca“. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 42.2 (2013), 173–202.

**Zas Friz Burga 1998**

Johnny Zas Friz Burga. *La descentralización ficticia. Perú, 1821–1998*. Lima: Editorial de la Universidad del Pacífico, 1998.

**Zika 1988**

Charles Zika. „Hosts, Processions and Pilgrimages. Controlling the Sacred in Fifteenth-Century Germany“. *Past and Present* 118 (1988), 25–64.

**Zimmerer 1996**

Karl S. Zimmerer. *Changing Fortunes. Biodiversity and Peasant Livelihood in the Peruvian Andes*. Berkeley: University of California Press, 1996.

**Zimmerer 1999**

Karl S. Zimmerer. „Overlapping Patchworks of Mountain Agriculture in Peru and Bolivia: Toward a Regional-Global Landscape Model“. *Human Ecology* 27.1 (1999), 135–165.

**Zimmerer 2002**

Karl S. Zimmerer. „Common Field Agriculture as a Cultural Landscape of Latin America: Development and History in the Geographical Customs of Resource Use“. *Journal of Cultural Geography* 19.2 (2002), 37–63.

**Zinser 1988**

Harmut Zinser. „Art. Religionspsychologie“. In *Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl. Stuttgart: Kohlhammer, 1988, 87–107.

**Zitko 1998**

Hans Zitko. „Der Ritus der Wiederholung. Zur Logik der Serie in der Kunst der Moderne“. In *Dasselbe noch einmal. Die Ästhetik der Wiederholung*. Hrsg. von Carola Hilmes und Dietrich Mathy. Wiesbaden: Opladen, 1998, 159–183.

**Zuidema 1995 [1964]**

Tom Zuidema. *El sistema de ceques del Cuzco*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995 [1964].

## Abbildungsnachweis

1 Axel Schäfer. 2 „Location of the province Cotabambas in Apurímac“ by AgainErick – Own work. Licensed under CC BY-SA 3.0 via Wikimedia Commons. – [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Location\\_of\\_the\\_province\\_Cotabambas\\_in\\_Apurímac.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Location_of_the_province_Cotabambas_in_Apurímac.svg) (besucht am 17.02.2016).

3–181 Axel Schäfer.

AXEL SCHÄFER studierte von 2001 bis 2006 in Berlin, Sevilla und Ayacucho/Peru Vergleichende Religionswissenschaft und Altamerikanistik und spezialisierte sich auf die Kultur und Geschichte der südlichen peruanischen Anden. Anschließend engagierte er sich in der Entwicklungszusammenarbeit, organisierte Jugendaustauschprogramme nach Lateinamerika sowie Weiterbildungsprogramme in Peru und Bolivien. Von 2008 bis 2011 forschte er als Stipendiat des *Exzellenzclusters Topoi* zur Raumordnung im Department Apurímac/Peru und wurde 2013 mit einer Arbeit über den Zusammenhang von Patronatskulten und agrarischen Ritualen in der Provinz Cotabambas/Peru an der Freien Universität Berlin promoviert. Von 2012 bis 2015 absolvierte er den Master of Education an der Universität Potsdam. Aktuell arbeitet er als Gymnasiallehrer für Spanisch und Ethik.

In der Reihe BERLIN STUDIES OF THE ANCIENT WORLD erscheinen Monographien und Sammelbände aller altertumswissenschaftlichen Disziplinen.

Die Publikationen gehen aus der Arbeit des Exzellenzclusters *Topoi. The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations* hervor, einem Forschungsverbund der Freien Universität Berlin und der Humboldt-Universität zu Berlin sowie den Partnerinstitutionen Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Deutsches Archäologisches Institut, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte und Stiftung Preußischer Kulturbesitz.

Die Reihe ist Bestandteil der Publikationsplattform *Edition Topoi*. Alle Bände der Reihe sind elektronisch unter [www.edition-topoi.org](http://www.edition-topoi.org) verfügbar.

36 BERLIN STUDIES OF  
THE ANCIENT WORLD

[www.edition-topoi.org](http://www.edition-topoi.org)

ISBN 978-3-9816751-7-7



9 783981 675177